UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

"O PROFETA SÃO JOÃO MARIA CONTINUA ENCANTANDO NO MEIO DO POVO"

Um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina

Tânia Welter

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Antropologia Social, sob orientação da Professora Doutora Maria Amélia Schmidt Dickie.

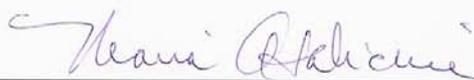
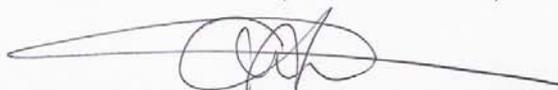
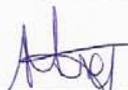
Florianópolis, 2007

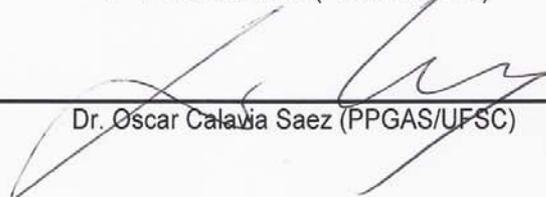
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

"O Profeta São João Maria continua encantando no meio do Povo: Um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina."

TANIA WELTER

Orientadora: Drª. Maria Amélia Dickie

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores:

Drª Maria Amélia Dickie. (UFSC-Orientadora)

Dr Carlos Steil (PPGAS/UFRGS)

Dr. Artur Isaia (PPGH/UFSC)

Drª Vânia Cardoso (PPGAS/UFSC)

Dr. Oscar Calavia Saez (PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 17 de setembro de 2007.

O Profeta São João Maria não morreu:
ele continua encantado no meio do povo
(Joaquim Machado, José Boiteux)

“O PROFETA SÃO JOÃO MARIA CONTINUA ENCANTANDO NO MEIO DO POVO” -
Um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina

Tânia Welter

RESUMO

Este é um estudo sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina, sul do Brasil. Partindo da noção de discurso como ação humana significativa (Ricoeur), afirmo que os discursos a respeito de João Maria são construídos pelos joaninos a partir de sua cultura histórica (formada por valores, símbolos, imagens, personagens, eventos contextuais e um catolicismo difuso), possuem temporalidade, expressam algo e são disponibilizados para outras leituras e interpretações. É o próprio discurso dos joaninos que serve como mecanismo de legitimação de João Maria, dos discursos atribuídos a ele, dos próprios discursantes (joaninos) e de sua cultura histórica. João Maria é visto, neste trabalho, como evento fundante, em torno do qual gravitam muitos sentidos, e como entidade multivalente, identificado como Deus, Jesus Cristo, Profeta, Santo ou símbolo da luta pela terra. Legitimados, os discursos a respeito de João Maria apresentam-se como adequados na interpretação do mundo dos joaninos, no controle da indeterminação do mundo, para anunciar e acabar com o mal, reagir contra aquilo que não está de acordo com sua cultura, estimular a luta política ou anunciar o mundo desejado.

“THE PROPHET SAINT JOÃO MARIA LIVES ON AMONG THE PEOPLE” - A study on the contemporary discourses referring to Joao Maria in the state of Santa Catarina, southern Brazil.

Tânia Welter

ABSTRACT

This is a study on the contemporary discourses referring to Joao Maria in the state of Santa Catarina, southern Brazil. Taking as a reference the notion of discourse as a significant human action (Ricoeur), I defend that the discourses referring to Joao Maria are created by the people who recognize Joao Maria, the *joaninos,* in their historical culture (formed by values, symbols, images, contextual events and a diffuse Catholicism), they possess temporality, express something and are offered to other readings and interpretations. Thus, the discourse of the *joaninos* itself serves as a mechanism to legitimate Joao Maria as well as the discourses attributed to him, the discoursers (*joaninos*) themselves and their historical culture. Joao Maria is seen, in this work, as a founding event around which gravitate many senses, and as a multivalent entity, identified as God, Jesus Christ, a Prophet, a Saint or a symbol of the struggle for land. The legitimated discourses referring to Joao Maria come forward as adequate in the *joaninos* interpretation of the world, in the control of the world indetermination, to announce and cease evil, to react against what conflicts their culture, to stimulate the political struggle or to announce the desired world.

SIGLAS

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal do Ensino Superior
CEBs - Comunidades Eclesiais de Base
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CPT – Comissão Pastoral da Terra
CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNPQ – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MMC - Movimento de Mulheres Camponesas
MAB - Movimento dos Atingidos por Barragens
MPA - Movimento de Pequenos Agricultores
MNDH - Movimento Nacional pelos Direitos Humanos
MST – Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra
STR – Sindicato de Trabalhadores Rurais
UDESC – Universidade do Estado de Santa Catarina
UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS

Um trabalho como este não se faz sozinho. Quero expressar publicamente minha gratidão às pessoas e órgãos que contribuíram neste processo. Em primeiro lugar gostaria de agradecer, na pessoa do coordenador, Professor Dr. Óscar Calávia Saéz, a acolhida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, aos professores, especialmente aqueles que aceitaram discutir comigo o projeto de tese (banca de qualificação), Dr. Óscar Calavia Sáez e Dr. Alberto Groisman, aos colegas de mestrado e doutorado, especialmente Raquel Mombelli, Rita de Cássia Oenning da Silva, Maria Regina Lisbôa Azevedo, Geraldo Locks e Gloria Marina Valle, por ter tornado menos pesado este processo. A banca examinadora desta tese, Dr. Carlos Alberto Steil (PPGAS/UFRGS), Dr. Artur Cesar Isaia (PPGHST/UFSC), Dr. Óscar Calavia Sáez (PPGAS/UFSC), Dra. Vania Zikán Cardoso (PPGAS/UFSC), Dra. Giselle Guilhon Antunes Camargo (PPGAS/UFSC), Dr. Alberto Groisman (PPGAS/UFSC) e Dra. Neusa Sens Bloemer (Univali), que contribuíram muito para qualificar este trabalho.

À minha orientadora, Dra. Maria Amélia Schmidt Dickie, por ter me conduzido, de forma brilhante e dedicada, pelos tortuosos caminhos do doutorado no PPGAS desde meu ingresso em 2003. Ao meu co-orientador em Portugal, Dr. João de Freitas Leal, pela acolhida na Universidade Nova de Lisboa para realização do doutorado sanduíche entre setembro de 2005 e maio de 2006.

Em Portugal, agradeço também aos professores da Universidade Nova de Lisboa, Dra. Susana Bastos e Dr. Francisco Caramelo; do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Dr. Ramon Sarró; do Centro de Estudos de Antropologia Social do ISCTE, Dr Ruy Blanes e Isabel (secretária); do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Dr. Antonio Mattos Ferreira, Dr. Paulo F. de Oliveira Fontes, Dr. José António Rocha e Isabel Costa (secretária); investigadores brasileiros em Portugal, Dr. Ismael Pordeus (UFP) e Fernando A. F. de Souza (Universidade Nova de Lisboa) pela atenção dedicada a minha investigação. Quero agradecer também a acolhida e suporte nos primeiros dias em Lisboa dos amigos Alice Duarte e Luiz Moreto.

Aos instigantes investigadores que conheci no caminho – César Góes (UFRGS/UNICS), Robert Crepeau (Universidade Montreal/Canadá), Paulo Pinheiro Machado (UFSC), Sylvio Back (Rio de Janeiro), Delmir Valentini (UnC), Romário Borelli (Curitiba) e Vicente Telles (Irani).

Aos contribuintes brasileiros, a CAPES e CNPq, pela concessão das bolsas de Doutorado e Estágio de Doutorado (PDEE), auxílios imprescindíveis para realização dos meus estudos no Brasil e em Portugal.

À revisora deste trabalho, Maria Luíza Rosa Barbosa, pelo cuidado e respeito ao meu texto.

Aos amigos, Iraldo Alberto Matias (UFSC) e Glauber Aquiles Sezerino (Unicamp) pelas trocas empíricas e teóricas.

Meu especial agradecimento aos joaninos que me receberam em suas casas e permitiram que eu conhecesse mais a respeito de João Maria. Aqui gostaria de destacar aqueles que forneceram o suporte imprescindível para realização da pesquisa de campo entre março e agosto de 2005: em Lages, Neide, Vilson, Maryama, Augusto, Gianni Lucio, Pedrosa & Associados, Instituto Vencer, Geraldo Locks, Henrique, Edelson H. Alves Julio; em Curitibanos, Neide e Sidinez Furlan, Darcema Souza Almeida, Amilton (Sindicato de Trabalhadores Rurais), Enori Pozzo, Euclides Philippi, Elton Vitor Zuquelo; em Campos Novos, Lorena, Luiz Carlos (Sindicato de Trabalhadores Rurais), aos irmãos Lima (Jandira, Santa, Nair, Teresa, José Maria) e suas famílias, a Eli, Elise, Maria Luzia Lopes de Souza e família; na Invernada dos Negros**,** Angelina Fernandes da Silva e família; em Campo Belo do Sul, Geni e Alinor Branco, Firmino A. C. Branco (prefeito) e Jaqueline B. Pucci, Júlia (Secretária da Educação), equipe da Epagri (Lucia Delfis, Muniz e Rove), Antonio e Santa de Oliveira Melo, Sebastião Néri Hermes e família; em Pinheiro Marcado, Janir, Joana, André de Oliveira Melo, Gessi, Gisele, Moisés Xavier de Oliveira, Cleusa, Regiane; em Morro Agudo, Iodete Vieira de Moraes; em São José do Cerrito, Irmã Terezinha, Antônia Ribeiro Rodrigues (Sindicato dos Trabalhadores Rurais), Célio Vidal dos Anjos e família (Localidade de Ermida); em Fraiburgo **(**Taquaruçu), Claudice Delfes (Museu Jagunço) e comunidade de Taquaruçu de Cima; Assentamento Contestado**,** Marlene e Cláudio Bogo, Celeste e Nelci Melo, Nelson e Geni Melo, Ozanir Prates e família; professores, diretor e alunos da Escola 25 de maio (Assentamento Vitória da Conquista) e Naira; em José Boiteux, Ana Maria e Geraldo Vendrami e todos os Cafuzos. Agradeço também a equipe que coordenou a 18ª Romaria da Terra (2005), Atta (secretário CPT), Vanduir (coordenador estadual da CPT), João Carlos (CPT), Nilza (CPT Lages), Renato e Helena (Pastoral da Juventude), Claudionor e Ana Maria (CPT Rio do Sul) e Padre Valter (coordenador estadual da CPT).

Por fim, quero agradecer a torcida de minha família: minha mãe, Maria Welter, meus irmãos (Marcus, Jaime, Orlando, Dante, Charles e Henrique) e irmãs (Marta, Teresinha e Kátia), meus tios, tias, primos, primas, cunhados, cunhadas, sobrinhos e sobrinhas. A minha família nuclear, meu companheiro de todas horas, Pedro Martins, e filhos, Tiago e Lenina, por entender e acreditar também neste projeto.

SUMÁRIO

CAPITULO III

CAPITULO IV

CAPITULO VIII

INTRODUÇÃO

1. Encontrando João Maria – trajetória acadêmica

Neste trabalho, trato dos discursos contemporâneos a respeito de João Maria em Santa Catarina. O interesse por João Maria foi despertado por fatos acontecidos em dois momentos da minha caminhada acadêmica: como pesquisadora, na Comunidade Cafuza de José Boiteux, e como professora, na cidade de Lages/SC. Desde meu primeiro contato com a Comunidade Cafuza em 1987, quando ainda estava assentada na Terra Indígena Ibirama, soube que a religiosidade era um aspecto central de sua cultura e que eles haviam lutado na Guerra do Contestado na condição de rebeldes. Quando realizei investigação junto ao grupo (Welter, 1997 e 1999) conheci melhor suas práticas e rituais religiosos, especialmente os rituais católicos, como devoção aos santos, pagamento de promessas, procedimentos de cura, batismo não eclesial, Recomendação das Almas, Serenata e festas motivadas pela devoção. Assim, foi neste momento que ouvi muitas histórias sobre João Maria, identificado como Profeta ou São João Maria de Agostinho, considerado pelos Cafuzos como curador, profeta e santo. Mesmo sem entender o significado, observava que os Cafuzos plantavam cruzes de cedro em frente às casas, na entrada do território ocupado pela comunidade e no cemitério. Eles explicavam que a cruz era de João Maria e que, quando ela brotava e transformava-se em árvore, significava que este tinha abençoado a casa e seus moradores. Além disto, algumas casas possuíam pequenos quadros com a imagem de João Maria e muitos (inclusive pentecostais) contavam histórias sobre sua passagem entre eles. Essas passagens caracterizavam-se como visitas com a finalidade de ensinar, orientar na fé, batizar os filhos, realizar curas, fazer revelações proféticas e dar conselhos sobre como se preparar para os acontecimentos futuros. Percebi, pelos relatos ouvidos naquelas oportunidades, que as histórias sobre o profeta estavam vinculadas intrinsecamente à história das pessoas e do grupo, ou seja, João Maria era o padrinho de alguém, havia aparecido durante uma determinada festa, tinha conversado com o avô, tinha ensinado a fazer o batizado em casa ou o remédio para curar certa enfermidade. Assim como um parente querido, os Cafuzos estavam sempre aguardando nova visita de João Maria e tinham cuidado com o próprio comportamento em relação às pessoas ou animais, pois acreditavam que o mesmo poderia aparecer-lhes utilizando-se de qualquer outra forma física. Os Cafuzos o consideravam grande

curador, homem bondoso, conhecedor profundo dos mistérios do mundo, portador de capacidades extraordinárias e perspicaz profeta. Muitos relatavam as profecias de João Maria, especialmente aquelas a respeito do fim do mundo, fim este que seria precedido pelos "sinais de Deus". Percebi que os "sinais" mencionados eram vinculados às dificuldades enfrentadas pelos Cafuzos no cotidiano, como brigas familiares, desrespeito dos filhos, desunião na família e na comunidade, doenças, falta de alimentos, inflação, pragas agrícolas, falta de terra e outros. O discurso profético de João Maria era recorrentemente lembrado na interpretação da trajetória do grupo, para entender o presente e orientar decisões futuras.

Em período posterior ao trabalho de investigação junto à Comunidade Cafuza, fui convidada para ministrar disciplinas de Antropologia, na graduação em Pedagogia (Faculdades Integradas Facvest), na cidade de Lages/SC. Naquele curso eu trabalhava com nove turmas e um número aproximado de quinhentos alunos (99% mulheres) oriundos de diferentes municípios do Planalto Catarinense, do Vale do Itajaí e de alguns municípios do Rio Grande do Sul. A temática da Guerra do Contestado[1] e de João Maria era freqüentemente lembrada nas aulas. Os alunos relatavam o que ouviam de seus pais, parentes e amigos sobre a presença de João Maria entre eles e interpretavam "seus discursos" (éticos, proféticos, religiosos) a partir de situações concretas. Também, neste contexto, os discursos "de João Maria" que mais chamavam a atenção dos alunos eram aqueles relacionados ao fim dos tempos que viria precedido por sinais como: "quando o rico ficar pobre e o pobre ficar rico", "quando não der mais para saber se é inverno ou verão", "quando as coisas estiverem todas mudadas", "será sinal de que o fim está próximo". Freqüentemente João Maria era percebido por estes alunos na contemporaneidade como profeta e santo. Sua presença física era vista como um mistério: "meu sogro tem uma fonte de água milagrosa em seu terreno que foi abençoada por João Maria. Toda Sexta-feira Santa a comunidade faz romaria e ele aparece, mas só para aqueles que acreditam nele".

---

[1] Evento que opôs as forças do governo (federal e estadual) e os sertanejos entre 1912 e 1916 na região disputada por Paraná e Santa Catarina. Durante quatro anos, cerca de 20 mil pessoas teriam se rebelado contra a ordem vigente representada por seis mil homens das tropas legais, ocupando uma área de 25 a 28 mil quilômetros quadrados (M.V.Queiroz, 1977; Martins, 1995). A imprensa da época ressaltou que este evento ocorreu pela "ignorância e fanatismo da população cabocla em torno do monge João Maria". É possível encontrar diversos termos para denominar este evento, tais como Guerra Santa, Guerra dos Fanáticos, Guerra dos Jagunços, Movimento do Contestado, Guerra Sertaneja do Contestado e outros. Utilizarei o termo Guerra do Contestado para me referir ao evento (guerra) ocorrido entre 1912 e 1916, no espaço de um território contestado, e o termo Movimento do Contestado para me referir ao processo que teve início anteriormente ao evento da guerra, envolvendo diversos aspectos sociais, econômicos e religiosos e que teve conseqüências marcantes para diversas populações.

Estes relatos orais (dos Cafuzos e dos alunos) sinalizavam que João Maria tinha uma importância significativa para essas pessoas. Elas eram vinculadas a diversos contextos, condições econômicas ou credos religiosos e viam João Maria como alguém próximo, querido, aguardado e, muitas vezes, vivo. Percebi, também, que suas "orientações e ensinamentos" sobre a vida eram seguidos com seriedade e que suas "mensagens proféticas" eram freqüentemente apropriadas para interpretação de eventos do passado e situações cotidianas, inclusive pelos estudantes universitários.

A literatura escrita a respeito de João Maria, no entanto, o colocava freqüentemente no contexto passado (século XIX e início do século XX) e o vinculava, direta ou indiretamente, à Guerra do Contestado. Afirmava-se, recorrentemente, que João Maria era italiano e teria chegado ao Brasil em 1844, circulando especialmente pelo Caminho das Tropas (entre São Paulo até a fronteira dos países sul-americanos Paraguai, Argentina e Uruguai), sendo reconhecido como peregrino, monge, anacoreta, curador e profeta, ou João Maria de Agostinho. Depois de seu suposto desaparecimento (por volta de 1875), teria surgido outro peregrino que ficou conhecido como João Maria de Jesus, cuja origem seria síria, com características e trajetória semelhantes ao primeiro. Seu desaparecimento também foi misterioso no início do século XX. Muitos investigadores afirmam que João Maria teria inspirado e até liderado, na pessoa de seu suposto irmão José Maria, o "movimento de rebeldia dos sertanejos", entre 1912 e 1916, contra as empresas colonizadoras e o governo brasileiro, denominado de Guerra do Contestado. Posterior a isto, João Maria aparece na literatura como personagem do passado, sendo no máximo lembrado como figura lendária ou mito mantido no imaginário popular por meio de narrativas (Cabral, 1979).

O descompasso observado, entre os relatos que obtive entre os Cafuzos e alunos (que o identificam como personagem presente e significativo) e aquilo que a literatura ressalta (personagem do passado), sinalizou a importância de um estudo criterioso a respeito da presença contemporânea de João Maria entre sujeitos catarinenses. Este estudo, independente da população alvo, considera que, tanto a trajetória de João Maria, quanto seus discursos, são construídos pelos sujeitos no presente.

2. Encontrando os discursos a respeito de João Maria - Trajetória da pesquisa

Inspirada por estes dados, elaborei um projeto de pesquisa, objetivando interpretar os discursos a respeito de João Maria, na contemporaneidade, por sujeitos com recorte étnico diverso, com pertença religiosa diversa, residentes em contextos rurais e urbanos da região central de Santa Catarina. De forma específica, percebia a importância de buscar as referências contemporâneas (ostensivas e não-ostensivas) a João Maria destes sujeitos, investigar as formas e argumentos utilizados por estes em seu reconhecimento, investigar de que modo ele se inseria em seu modo de vida e o que adicionava ao mesmo. O reconhecimento é o aspecto central da legitimidade, segundo Weber (2000 e 2002). Uma autoridade, ordem ou ação, podem ser validadas aos olhos daqueles que lhe são sujeitos: pela tradição, em virtude de ligação emocional, pelo fato de uma crença racional ou por ter sido instituída. Assim, por meio de atitude externa de imposição ou interna do sujeito, algo só é legítimo enquanto encontra reconhecimento por parte de alguém.

a) Referencial teórico-metodológico

Busquei referenciais que orientassem meu olhar sobre o objeto de pesquisa e que pudessem ampliar a perspectiva da abordagem empírica. Considerei que as categorias de discurso e interpretação de Ricoeur (1977, 1978, 1989, 1990, 1991), O.Velho (1995) e Geertz (1978) possibilitariam orientar e ampliar meu olhar sobre os discursos contemporâneos a respeito de João Maria.

Parti da noção de que todo discurso é uma ação humana significativa e possui referências ostensivas e não-ostensivas (Ricoeur, 1990). Aquilo que é explicitado pelos sujeitos é uma significação, não condiz mais com a situação inicial e, como significado revelado, se autonomiza e fica disponibilizado para outras leituras. Para Ricoeur, "há interpretação onde houver sentido múltiplo; e é na interpretação que a pluralidade dos sentidos torna-se manifesta" (1978:15)[2]. Toda interpretação, no entanto, tem por base um reservatório de experiências prévias. Ricoeur (1989) considera que a ação comunicativa é

---

[2] Para Ricoeur (1978), interpretação "é *o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal*. Guardo assim a referência inicial à exegese, isto é, à interpretação dos sentidos ocultos. Símbolo e interpretação tornam-se, assim, conceitos correlativos" (p.15).

articulada a partir de normas, símbolos e signos próprias dos sujeitos, sem contar o não dito, como os preconceitos. O.Velho (1995) define isto como pré-texto (eu diria pré-discurso, no sentido mais amplo) ou *cultura profunda*, ou seja, as referências históricas e culturais que fundamentam a significação e interpretação dos sujeitos, definida aqui como cultura histórica.

Além de explicitar significados produzidos e interpretados, o discurso abre a possibilidade de produção de significados novos segundo interpretações novas, inseridas em situações novas, envolvendo novos interesses, sempre no sentido de refazer as leituras possíveis segundo a cultura na qual estão inseridos o discurso e seu interlocutor (Geertz, 1978). Assim, os discursos, além de explicitarem um *mundo*, mediar a compreensão do ser-no-mundo ou compreensão de si, podem revelar um *mundo* desejado ou um poder-ser.

Vejo João Maria como "evento fundante", em torno do qual, gravitam "múltiplos sentidos" (Ricoeur, 1978:41).

b) Definição dos sujeitos da pesquisa

Grande parte dos autores vincula João Maria à Guerra do/no Contestado e como referente de uma população sertaneja, cabocla e pobre, que é freqüentemente caracterizada como ignorante, simples, ingênua e que foi iludida por João Maria. Lazarin (2005) acredita que esta forma de identificar esta população está profundamente marcada pelo "ideal civilizatório" e pelo modelo catequizador da Igreja Católica do início do século XX, amplamente divulgado a partir dos escritos dos militares e dos freis franciscanos sobre a Guerra do Contestado. Na perspectiva dos militares, o ideal civilizador previa, inicialmente, a exclusão de negros e índios além de, no limite, criar medidas do poder público que voltasse as atenções "para estes 'bárbaros' no intuito de trazê-los à civilização, para a ordem e o progresso da nação" (p.42, grifado no original). A Igreja, por outro lado, considerava que era necessário ter compaixão destas "pobres almas perdidas que precisam ser mais bem orientadas para que voltem para o caminho que leva a Deus Todo Poderoso" (p.56). Assim, os sertanejos/caboclos são percebidos como sujeitos que necessitam ser tutelados pelos poderes públicos, pois ficariam, do contrário, "excluídos da nação" (p.42).

Conforme é possível perceber, sobre a população envolvida ou herdeira da Guerra do Contestado, muitos discursos foram forjados pelos intelectuais, recebendo destes muitas configurações, muitas vezes superpostas e relacionadas a valores preconceituosos e

excludentes e alvo de constantes julgamentos. Lazarin (2005) organizou a produção historiográfica sobre o Contestado em três "fases". A primeira compreende as obras publicadas entre 1916 e 1950; a segunda, as obras publicadas entre 1950 e 1974; e a terceira fase compreende o período de 1980 a 2003. Num primeiro momento, os envolvidos foram rotulados como caboclos, matutos, inteligentes guerrilheiros, fanáticos, loucos, jagunços, humildes, bravos, destemidos, bandidos, endemoniados, dementes, audaciosos e errantes.

Num segundo momento, o olhar dos autores recai sobre o caráter dos sujeitos. O caboclo foi transfigurado em jagunço fanatizado, mas também foi definido e relacionado como vítima, herói, trabalhador despossuído, sem-terra, vencido, excluído. Esta transfiguração coube aos setores progressistas da Igreja Católica que, em fins dos anos 70, passam a criticar o Governo militar e voltam suas atenções para os pobres. Nesse contexto, os caboclos representariam simbolicamente a luta dos colonos dos anos 80 pelo direito à terra (Lazarin, 2005:115-6).

Num terceiro momento, a literatura sobre o Contestado começou a ser influenciada por novas perspectivas teórico-metodológicas, nas quais os autores procuraram dar voz aos protagonistas, que passaram a aparecer como co-autores das obras. As memórias e histórias contadas pelos depoentes acabaram constituindo o principal ponto de partida para novas interpretações e compreensões sobre este fenômeno social. De maneira geral, o tipo humano escolhido para representar a população que participou da Guerra do Contestado foi o caboclo, chamado também de sertanejo ou de caboclo sertanejo (Lazarin, 2005).

Tentando definir, contemporaneamente, quem são os caboclos no sul do Brasil, Martins (2001) opta por caracterizá-los a partir da condição social, o que implica em identificá-los com o segmento da população que vive uma condição de existência em contexto de isolamento relativo (mesmo quando migram para as cidades), afastado do sistema legal e sem acesso às relações de poder dominantes. Locks (2004), que adota uma abordagem culturalista, define a identidade do caboclo a partir de sua cultura. Afirma que, independentemente do local de residência, caboclos são aqueles que "conservam alguns hábitos comuns, como tomar chimarrão, ter uma religiosidade centrada nas figuras dos monges que se fizeram presentes na região antes, durante e depois do Contestado, rezas, procissões, batizados, sistema de 'compadrio', festas, músicas e hábitos alimentares" (p.07, grifado no original) [3].

[3] A categoria caboclo, aplicada às populações do sul do Brasil, foi alvo de diversas reflexões antropológicas. Para Martins (2001), o surgimento do caboclo está relacionado aos primeiros tempos do desbravamento e

Ao elaborar reflexões sobre a população envolvida na Guerra do Contestado ou seus descendentes e construir personagens como modelos de análise, muitos autores contribuíram significativamente para o reforço de idéias preconceituosas para com essas populações. Por outro lado, apontaram para a necessidade de observar certa centralidade de alguns elementos na caracterização dos caboclos, tais como o universo cosmicizante, vínculo com a natureza, valores sociais específicos, uma tradição católica e João Maria como referente ético-prático-religioso. Observa-se, no entanto, que a presença contemporânea de João Maria extrapola o contexto de vida dos caboclos pobres e sertanejos e pode ser observada entre sujeitos com outras condições econômicas, residência e pertença religiosa.

A escolha de um termo para definir os sujeitos contemporâneos que reconhecem João Maria tornou-se uma tarefa bastante complexa. Faço aqui um breve exercício para demonstrar esta dificuldade. Se optar por definir como caboclos os sujeitos que reconhecem João Maria, no sentido proposto por Martins (2001), ficariam de fora aqueles sujeitos que não estão à margem do sistema legal ou das relações de poder. Se os considerar como sertanejos, restringiria apenas aos sujeitos no contexto e cotidiano rural e com cultura camponesa. Se os definir como devotos, excluiria indevidamente aqueles sujeitos que, apesar da legitimidade atribuída a João Maria, não o consideram como santo.

A partir desta dificuldade, optei por chamar de joaninos aos sujeitos da pesquisa que reconhecem João Maria na contemporaneidade a partir de referenciais culturais, históricos, religiosos, políticos, turísticos, comerciais ou outros. Quando for necessário ou prudente especificar mais este sujeito, utilizo o termo joanino acrescido de adjetivos como católico, devoto, pentecostal ou outro. Assim, como em Dickie (1996), esta "é uma abordagem processual em que os significados são pensados como integrantes das relações entre os

---

ocupação do território do Sul do Brasil. Segundo ele, na medida em que os grupos indígenas foram sendo deslocados, pessoas de origens diversas foram se instalando nas terras desocupadas ou nos sertões a serem desbravados no noroeste do Rio Grande do Sul, planalto e oeste de Santa Catarina e sudoeste do Paraná. Eram índios amansados e desenraizados, negros libertos ou escravos fugidos, brancos foragidos e toda sorte de indivíduos em busca de autonomia. A partir dessa condição, um modo de vida foi engendrado. A colonização dessas regiões por europeus ou seus descendentes significou para o segmento caboclo um confronto que resultaria em um processo de expropriação da terra, violências diversas e subordinação ao novo grupo. Do confronto entre os dois segmentos surgiram algumas estratégias de sobrevivência. Estas estratégias refletem-se na construção da identidade dos diversos grupos. É assim que no Oeste catarinense, grupos de caboclos vão se transformando em *brasileiros*, em oposição aos italianos ou alemães. "Estas novas identidades vão ser construídas sempre em oposição e em relação às identidades confrontantes" (pp.17-8) e vivenciadas em espaços rurais ou urbanos. Ao constatar a visão preconceituosa, negativa e excludente que a categoria caboclo teria tomado em Santa Catarina, Renk (1997), Locks (1998) e Bloemer (2000) optaram pela categoria nativa de *brasileiro* em suas análises. Para Martins (2001), a identidade de *brasileiro* não é nativa e foi engendrada durante o processo de colonização européia como estratégia de sobrevivência dos caboclos. Já as identidades étnicas alemã, polonesa e italiana foram elaboradas, segundo Seyferth (1993), dentro de uma perspectiva de superioridade étnica diante dos *brasileiros*.

sujeitos e, portanto, como sendo construídos e reconstruídos junto com a dinâmica destas relações" (s.p.). No caso deste trabalho, o acesso aos significados dá-se por meio dos discursos dos joaninos a respeito de João Maria.

Inspirada pelo sentido amplo possibilitado pela hermenêutica de Ricoeur, "da práxis à história" (1989), considerei, neste trabalho, todas as práticas discursivas a respeito de João Maria, na forma oral, escrita, performática (ritual) e expressiva (iconográfica, musical, cinematográfica, cênica, televisiva, documental).

c) Apresentando os dados de campo

Percebendo o campo da pesquisa como o corte espacial de abrangência empírica e a pesquisa qualitativa[4] como aquela que trabalha com atores sociais em relação e grupos específicos, realizei pesquisa de campo em duas etapas: 1) até 2004: pesquisa com a Comunidade Cafuza (José Boiteux)[5] e nos municípios de Lages e São José do Cerrito (ambos no Planalto Catarinense) sobre práticas religiosas (católicas e pentecostais) e a presença de João Maria entre elas. Em 2004 participei de diversos eventos religiosos como a Procissão Quaresmal em Lages (abril), Procissão das Cruzes em Portobelo (abril), Romaria da Terra em Águas de Chapecó (setembro), entre outros. 2) Entre março e agosto de 2005: pesquisa com sujeitos catarinenses residentes em comunidades[6], localidades[7], assentamentos[8] da reforma

---

[4] Considerei as reflexões e orientações de Minayo (2000), Goldenberg (1997), Becker (1994), Schwade (1992) e Fonseca (1998) sobre pesquisa qualitativa na realização desta pesquisa.

[5] A Comunidade Cafuza é um grupo étnico formado pela miscigenação entre negros e índios e "partilha de maneira mais ampla a cultura cabocla própria dos segmentos marginalizados da população camponesa 'nativa' de Santa Catarina" (Martins, 2001). Este grupo constituiu-se no final do século XIX e, depois de ter participado da Guerra do Contestado, passou a integrar o contingente de expropriados da terra. Depois de quase um século de perambulação conquistou sua propriedade na localidade de Alto Rio Laeiscz, município de José Boiteux/SC, em novembro de 1992. Sobre a Comunidade Cafuza de José Boiteux, ver também: Bernardo (1996 e 1997), Deretti (2001 e 2005), Figueiredo (2001), Martins (1994), Martins (1989, 1990, 1991, 1996a, 1996b, 2001b), Martins e Bernardo (1996), Martins et. al. (2003), Schmitt (1996, 1998 e 2001), Schmitt e Silva (1995), Simonian (1989), Welter (1997a, 1997b, 1999 e 2001).

[6] Trata-se especialmente da comunidade quilombola denominada "Invernada dos Negros", de Campos Novos, e da Comunidade Cafuza de José Boiteux/SC. Sobre a comunidade Invernada dos Negros, ver Mombelli (2003) e Mombelli e Bento (2006).

[7] Os espaços rurais dos municípios catarinenses são freqüentemente definidos como localidades ou, menos freqüentemente, como comunidade. Assim, quando se referem à região física onde habitam, afirmam que alguém "mora na localidade tal", uma espécie de bairro rural. O conjunto das localidades e da sede administrativa forma o município.

[8] Assentamento como um conjunto (muitas vezes heterogêneo) de trabalhadores rurais vivendo e produzindo num determinado imóvel rural, desapropriado ou adquirido pelo governo federal ou estadual com o fim de cumprir as disposições constitucionais e legais relativas à reforma agrária (Lazzaretti, 2003).

agrária vinculados ao MST[9] ou ao Incra[10], ou residentes na sede do município de Abdon Batista, Campo Belo do Sul, Capão Alto, Caçador, Campos Novos, Cerro Negro, Correia Pinto, Curitibanos, Fraiburgo, Frei Rogério, José Boiteux, Lages, Lebon Regis, Monte Carlo, São José do Cerrito, Santa Cecília, estado de Santa Catarina, Brasil[11].

---

[9] Trata-se dos Assentamentos: 30 de Outubro e Sepé Tiaraju (Campos Novos), Contestado, União da Vitória e Vitória da Conquista (Fraiburgo).

[10] Como o assentamento da Comunidade Cafuza no Alto Rio Laeiscz em José Boiteux.

[11] Estes municípios integram a Região catarinense onde se desenrolaram os eventos da Guerra do Contestado no início do século XX. O mapa da página 14, elaborado por Pedro Sangaz, localiza os municípios onde ocorreu a pesquisa.

ESTADO DE SANTA CATARINA
SECRETARIA DE ESTADO DO PLANEJAMENTO
DIRETORIA DE ESTATÍSTICA E CARTOGRAFIA
DIVISÃO MUNICIPAL
2007
LEGENDA
Limite Internacional
Limite Interestadual
Limite Intermunicipal
Sede Municipal
ESCALA GRÁFICA
10 km 0 10 20 30 40 km
ESTADO DO PARANÁ
OCEANO ATLÂNTICO
ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL
REPÚBLICA ARGENTINA
Caçador
Lebon Régis
Santa Cecília
Santa Terezinha
José Boiteux
Irani
Fraiburgo
Monte Carlo
Frei Rogério
Curitibanos
Campos Novos
Abdon Batista
Correia Pinto
São José do Cerrito
Cerro Negro
Lages
Campo Belo do Sul
Capão Alto
53°
52°
51° W.Gr.
50°
49°
26°
27°
28°
29°

A partir do estudo de Veiga (2002)[12] e dos dados populacionais, constatei que nenhum dos municípios pesquisados poderiam ser classificados como "cidades" ou "espaço urbano", pois sua função e dimensão está mais próxima das lidas agrícolas e de atividades dependentes da natureza do que de uma urbanização propriamente dita. Em março e julho de 2007, tive oportunidade de voltar aos municípios de Lages, Correia Pinto, Campo Belo do Sul, Fraiburgo, Curitibanos, Irani e José Boiteux e aproveitei para confirmar algumas informações e realizar registros fotográficos.

Em todos os municípios investiguei a respeito da presença de João Maria, estabelecendo contato direto com as pessoas (conversas informais) ou realizando entrevistas abertas ou semi-estruturadas (67 gravadas e outras registradas no diário de campo), envolvendo cerca de 50 pessoas do sexo masculino e 60 do sexo feminino. O contato inicial com estas pessoas ocorreu de diversas formas. Quando não tinha nenhuma indicação anterior, procurava alguma pessoa ou instituição (como comércio, sindicato de trabalhadores rurais, secretaria ou prefeitura municipal, Igreja, Epagri ou outro) e solicitava que me indicassem alguém que pudesse falar a respeito de João Maria. Esta pessoa, freqüentemente, indicava outra e, desta maneira, foi se estabelecendo uma rede de sujeitos que reconheciam João Maria, chamados neste trabalho de joaninos. O campo, a princípio mais restrito, foi sendo ampliado aos poucos a partir destas indicações. No primeiro contato apenas explicitava minha intenção e solicitava sua contribuição posterior e, salvo raras exceções, não realizava entrevistas ou fotografias, que ocorreram em momentos posteriores.

Com algumas pessoas, convivi longo tempo e participei das atividades cotidianas, em destaque aquelas que envolviam a questão religiosa e João Maria. Participei em eventos religiosos católicos, como missas (inclusive uma, denominada "missa crioula", realizada durante um Torneio de Laço em Campo Belo do Sul[13]), cultos, procissões, novenas, via sacra, celebrações e festas de comunidade - Festa de Nossa Senhora Aparecida (Invernada dos

---

[12] Veiga (2002) analisa os dados dos municípios brasileiros e a metodologia empregada para definir o que é uma "cidade" e conclui que há diversas distorções. Uma delas é que, segundo a Organização de Cooperação e de Desenvolvimento Econômico (OCDE), para uma localidade ser considerada urbana é necessário ter 150 hab/Km². Por estes dados, apenas 411 de 5507 municípios brasileiros em 2000 deveriam ser considerados urbanos. Outra distorção é que se eleva a condição de "espaço urbano" qualquer sede municipal (p.65). Afirma que muitos municípios brasileiros não poderiam estar enquadrados como cidade porque "quase tudo está diretamente vinculado a lides agrícolas, pecuárias, florestais, pesqueiras, minerais, ou a recreações dependentes da natureza" (p.56). Sugere que, se rever a metodologia e cruzar dados empíricos, se verá que o "Brasil é menos urbano do que se calcula" (p.31) ou que as cidades são espaços camponeses.

[13] Também chamada de Missa Campeira, realizada durante eventos organizados por Grupos de Tradição Gaúcha. Missa presidia por um padre, mas com uma homilia em estilo coloquial - escrita em forma de verso (décimas) com linguagem utilizada em eventos como estes, por exemplo, em vez de Deus, Patrão do Céu.

Negros, Campos Novos), Festa da Santa Cruz (Ermida, São José do Cerrito), Festa de São João (José Boiteux); rituais religiosos autônomos, como a Recomendação das Almas e a Reza do 25 (Campo Belo do Sul) e terços cantados; além de eventos religiosos evangélicos, como culto, escola de formação e reunião de mulheres. Conversei, também, com o clero católico, para conhecer o discurso institucional sobre João Maria, e com lideranças religiosas laicas católicas e pentecostais, como benzedor, curador, "remedeiro", capelão, obreiro[14], para conhecer a religiosidade centrada em João Maria. Além disto, participei de eventos não religiosos como palestras, torneios de laço, reuniões de projetos governamentais, como o Microbacias 2 (Epagri, Campo Belo do Sul), e realizei conversas informais com prefeitos, vereadores, secretários municipais, diretores de escola e funcionários públicos nos municipios de Campo Belo do Sul, Campos Novos, Curitibanos e Cerro Negro.

Em cada município, visitei igrejas, catedrais, casas de oração (igrejas evangélicas), museus, bibliotecas, prefeituras e secretarias municipais (especialmente turismo, cultura, educação), rádios (especialmente comunitárias), escolas, universidades, livrarias, sindicatos de trabalhadores (especialmente rurais) e casas de comércio. Visitei, também, locais públicos de devoção a João Maria como grutas, fontes de água (também chamadas de *pocinho*, águas santas ou águas de São João Maria[15]), cruzeiros, capelas, ermidas, santuários, monumentos e outros.

Ainda numa tentativa de mapear a presença de João Maria junto aos joaninos, verifiquei (e fotografei) oratórios domésticos, imagens, relíquias de João Maria (objetos *pessoais*) como castiçal, charuto, bastão, panela, baú, cajado/bastão e outros, objetos abençoados por São João Maria como água, cruz de cedro, velas, ou de sua autoria como cartas e orações, textos apocalípticos e mandamentos da natureza. Tudo o que foi tocado ou que pertenceu a João Maria é considerado sacralizado e guardado de forma cuidadosa pelos sujeitos (muitas vezes só é mostrado em ocasião especial). Além do registro fotográfico, coletei tudo o que encontrei sobre João Maria: produções literárias, jornalísticas, bibliográficas, panfletos/folhetos, obras de arte, discos digitais e materiais de divulgação.

Observei que o nome João Maria é bastante comum na região da pesquisa e minha ignorância sobre isto causou alguma confusão no início. Meu questionamento a respeito de

---

[14] "Remedeiro" é um termo nativo para identificar o profissional que produz e comercializa remédios fitoterápicos, feitos de forma artesanal. Além disto, o "remedeiro" freqüentemente é considerado ou assume a função também de curandeiro ou benzedor, ou seja, trata de doenças diversas, valendo-se do uso de orações especiais. Já "capelão" designa uma liderança laica católica, enquanto "obreiro" designa uma liderança laica pentecostal.

[15] Sempre que estiver utilizando a expressão São João Maria, estarei me referindo a ele como santo

João Maria era sempre cercado por desconfiança: “de qual João Maria quer saber?”. Rapidamente descobri que muitas pessoas na região atendem pelo nome de João Maria, enquanto o sujeito objeto de minhas indagações não atende por muitos nomes além de Profeta João Maria ou São João Maria.

Os discursos dos joaninos a respeito de João Maria constituíram a base desta pesquisa, embora todos os demais dados coletados tenham sido importantes para complementar as informações e reconstituir até certo ponto o universo habitado por João Maria. Os joaninos, de ambos o sexos, com idade entre 10 e 98 anos, afirmam ser católicos ou pentecostais, têm condições econômicas e profissões diversas, como estudantes, agricultores, comerciários, funcionários públicos, aposentados, professores (todos os níveis, inclusive universitários), advogados, vereadores, historiadores, escritores, jornalistas, radialistas e sindicalistas; residem em contextos rurais e nas sedes dos municípios alvo da pesquisa.

Sua origem étnica é também diversificada: alguns consideram-se “de origem”[16], outros Cafuzos, quilombolas[17], jagunços[18], brasileiros, caboclos ou “de origem cabocla”[19]. Este destaque se contrapõe à grande parte dos textos literários e não literários que vincula João Maria apenas ao segmento caboclo ou sertanejo.

Na questão específica do vínculo religioso institucional, grande parte dos joaninos declarou ser católico (cerca de 94%), outra declarou ser evangélico[20] (cerca de 6%)

---

[16] Trata-se de imigrantes ou descendentes de imigrantes de origem européia (especialmente alemães e italianos) que participaram do processo de colonização nos estados do sul do Brasil, entre os séculos XIX e XX. Segundo Martins, há dois sujeitos distintos neste processo, “os colonizadores, empresários que o promovem, e os colonos – sujeitos subalternos que de fato ocupam as terras” (2001:64). Para identificarem-se como “de origem”, os homens e mulheres que viviam em Santa Catarina, no século XIX, não precisavam ter nascido na Europa, mas “deviam falar o idioma alemão, preservar os preceitos do Deutschtum e atribuírem um valor positivo para o trabalho. O idioma alemão criava a fronteira simbólica entre os imigrantes e seus descendentes e os ‘outros’; enquanto o valor do trabalho e as regras de civilidade funcionavam como critérios para produzir a desqualificação dos descendentes de portugueses, dos xokleng e outros” (Arend, 2001). Sobre a relação conflitiva entre os grupos a partir da colonização européia no sul do Brasil, ver também Paulilo (1996).

[17] Sujeitos que se reconhecem como descendentes de escravos. De forma semelhante aos Cafuzos de José Boiteux, esta auto-identificação e sua condição étnica passam a ser apropriadas para reivindicação de direitos dos quais o grupo foi espoliado e como forma de diferenciação em relação à população regional. Segundo Leite e Fernandes (2006), a idéia de “comunidade remanescente de quilombos” passou a ser veiculada no Brasil, principalmente no final da década de 80, “para se referir às áreas territoriais onde passaram a viver os africanos e seus descendentes no período de transição que culminou com a abolição do regime de trabalho escravo, em maio de 1888. [...] As terras dos quilombos foram consideradas parte do patrimônio cultural desses grupos negros e enquanto tais deveriam ser alvo de proteção por parte do Estado” (p.6).

[18] Denominação positiva assumida por algumas pessoas que residem em Taquaruçu (município de Fraiburgo), antiga “Cidade Santa”, embora em passado recente ou em outros contextos tenha um significado pejorativo.

[19] A noção de caboclo, cultura cabocla e “de origem cabocla” estão inspiradas em Martins (2001).

[20] O termo evangélico é genérico e serve para referir-se a todos os cristãos protestantes vinculados a diversas denominações religiosas (Pierucci, 2000).

vinculados a denominações religiosas pentecostais[21], como Igreja Assembléia de Deus[22] (1), Igreja Obra da Palavra (1), Igreja da Redenção (1), Igreja Pentecostal Verdade Presente (1)[23] e Igreja do Evangelho Quadrangular[24] (2). Apenas um entrevistado afirmou não ter religião ou ser "eclético", embora tradicionalmente estivesse vinculado à Igreja Católica.

Todos os pentecostais entrevistados afirmaram ter uma formação religiosa inicial católica e, em alguns casos, ter assumido posições de liderança laica (ministros, catequistas, capelães) antes de mudar para o vínculo atual. Isto leva a concluir que todos os entrevistados são cristãos, não havendo qualquer registro, por parte deles, de vínculo com outras religiões. Grande parte dos joaninos católicos não fizeram exatamente uma escolha pela religião, mas foram introduzidos diretamente nas práticas realizadas na vida familiar e comunitária. Esta capacidade para englobar o sujeito é uma das características observadas no "catolicismo tradicional" (Steil, 2004). Já os joaninos pentecostais, freqüentemente nascidos em lares católicos, optaram pela outra religião quando adultos.

3. Estrutura do texto

O resultado da pesquisa e as análises pertinentes estão apresentados no presente trabalho composto por um total de oito (08) capítulos organizados em torno dos vários discursos contemporâneos a respeito de João Maria entre os joaninos, na forma oral, escrita, performática e expressiva.

No Capítulo I explicito os referenciais teórico-metodológicos que orientaram o "ouvir" e o "olhar" sobre os discursos dos joaninos a respeito de João Maria: calendário vivencial, *mundo*, universo simbólico religioso, devoção, *campesinidade*, discurso e interpretação.

No Capítulo II examino os textos literários e não literários a respeito de João Maria,

---

[21] Nas primeiras décadas do século XX, começaram a chegar ao Brasil igrejas protestantes pentecostais. As igrejas pentecostais diferenciam-se das outras igrejas protestantes (guardadas as diferenças) por conservar um estilo de culto fortemente emocional, voltado para o êxtase, com papel de destaque para a glossolalia, o exorcismo e o milagre, visados sempre resultados palpáveis a ser experimentados de imediato (Pierucci, 2000:288). Nesta tese utilizo o termo pentecostal para me referir aos cristãos vinculados às diversas denominações pentecostais.

[22] Presente no Brasil desde 1911 (Pierucci, 2000).

[23] A única informação que consegui sobre esta denominação religiosa é que foi criada em Blumenau (Santa Catarina), onde se localiza sua sede, sendo raras as casas de oração vinculadas a ela. Posteriormente à entrevista, o informante passou a freqüentar novamente a Igreja Assembléia de Deus.

[24] Presente no Brasil desde 1953 (Pierucci, 2000).

escritos por historiadores locais, historiadores acadêmicos, sociólogos, antropólogos, além de comentaristas, romancistas e folcloristas. Observei que há autores que se referem a João Maria como personagem do passado ou vinculado ao Contestado. Na contemporaneidade, João Maria é visto por eles como mito, figura lendária ou santo.

No Capítulo III explicito o *mundo hierárquico* dos joaninos, que é formado por pessoas e uma cultura católica. Este *mundo* é cosmológico e encantado por João Maria, que opera junto aos católicos e pentecostais em rituais, no controle da indeterminação do mundo e é constantemente apropriado também como referente ético, prático e religioso.

Percebendo João Maria como um sujeito histórico, inserido na cultura histórica dos joaninos, no Capítulo IV trato da construção de João Maria como divindade a partir das atribuídas características físicas e modo de vida, família, características de sua personalidade, capacidades especiais, missão na terra e sua atribuída imortalidade.

No Capítulo V trato da caracterização de João Maria como santo. Esta caracterização está fundamentada em sua dupla condição (humana e não-humana) e em aspectos como condição de peregrino e penitente, atribuída imortalidade, desprendimento e desprezo por valores materiais, vida ascética, poder milagroso de cura e comprometimento com "os necessitados".

No Capítulo VI observo a atuação de João Maria como profeta a partir de sua vida *exemplar* e *carisma pessoal*. Como profeta ou enviado de Deus e, em virtude de seu mandado divino, João Maria possui capacidades especiais que o habilitam, primeiro, a assumir a missão de profeta e, depois, fornecem a legitimidade necessária para exercê-la.

No Capítulo VII trato de explicitar e interpretar os discursos a respeito de João Maria de lideranças sociais e políticas, visto como símbolo da luta pela terra. Estes discursos levam a uma sacralização politizada de João Maria e passaram a ser elaborados a partir do final da década de 70, do século XX, momento intenso de organização das pastorais católicas e movimentos sociais, partidos políticos "de esquerda", mas também, em Santa Catarina, de efetivação de um projeto de resgate da memória da Guerra do Contestado a partir do governo estadual. Os discursos expressivos a respeito de João Maria no patrimônio artístico cultural, no cinema, teatro, música, poesia e dança, explicitados no Capitulo VIII, também se popularizaram a partir da década de 70 do século XX e apresentam-se como formas de institucionalização de João Maria.

CAPITULO I

DE COMO A TEORIA PODE AJUDAR NA COMPREENSÃO DO UNIVERSO JOANINO

Este capítulo explicita os referenciais teórico-metodológicos que orientaram o "ouvir" e o "olhar" sobre os discursos contemporâneos dos joaninos a respeito de João Maria. Percebi que João Maria é freqüentemente vinculado a cultura histórica dos sujeitos, que tem a ver com eventos e contextos socioculturais e religiosos específicos, situação histórica, eventualidade de lutas e rituais do ciclo de vida. Estas situações estão vinculadas diretamente a um tempo, vivido e significado a partir de João Maria, a uma campesinidade e um universo simbólico-religioso.

a) Referenciais teórico-metodológicos da interpretação

Metodologicamente, a interpretação dos discursos dos sujeitos a respeito de João Maria passa, primeiramente, por introduzir alguns referenciais da teoria interpretativista de Ricoeur (1991, 1990, 1989, 1978, 1977) e de outros autores que buscam refletir sobre o processo da leitura e interpretação de textos.

Dedicado durante muito tempo em desvendar o processo hermenêutico da linguagem, Ricouer elabora a teoria da interpretação a partir de um constante debate com outras áreas do conhecimento[25]. Para Ricoeur (1991), toda a ação humana[26] é dotada de sentido, ultrapassa o

[25] Há um grande debate sobre as perspectivas metodológicas da antropologia (estrutural e interpretativa). Azzan (1993) demonstra as diferenças entre as duas abordagens. Para este autor, a Antropologia Estrutural teria um caráter mais objetivista, utilizaria a explicação como método de análise, além de categorias como sintaxe, signo, dedução. Já a Antropologia Interpretativista buscaria perceber a intersubjetividade para compreender a ação utilizando categorias como semântica, símbolo e indução. Azzan analisa cada abordagem e percebe que "embora diferentes, constituem caminhos paralelos rumo a um mesmo objetivo" (1993:22). Ricoeur (1978, 1990) avança o debate estabelecendo uma relação dialética entre explicar e compreender, entre texto e ação humana, sugerindo a possibilidade de um *círculo hermenêutico,* ou seja, uma espécie de relação de complementaridade epistemológica entre as abordagens objetiva e subjetiva, possibilitadas pela explicação e pela compreensão. Esta complementaridade teria nascido nos estudos da linguagem e se consolidou numa abordagem hermenêutica que deveria dar conta dos aspectos explicativos e, ao mesmo tempo, compreensivos dos fenômenos observados, além de integrar as atitudes opostas da explicação e compreensão dentro de uma concepção geral de leitura como recuperação do sentido.

caráter individual para assumir uma dimensão inter-humana e histórica. Ricoeur (1990) discute o complexo processo de objetivação da ação social em *texto* e percebe uma série de elementos inseridos entre a ação, propriamente dita, e o *texto*. Inicia afirmando que a ação humana pode ser externalizada por meio da linguagem e pode ser vista como uma "ação falante", um discurso. O discurso sobre esta ação provoca uma separação entre a própria ação e o discurso sobre ela. É o discurso que é fixado no momento da externalização, não mais a ação em si, mas o que foi falado sobre ela. Assim, o *texto* é mais do que um caso particular de comunicação inter-humana, é o paradigma do distanciamento na comunicação. O agir humano, ao ser significado, é objetivado e se autonomiza, marcando o tempo social e registrando-se na história. Desta maneira, torna-se uma "obra aberta" à leitura e múltiplas possibilidades de interpretação. Pela objetivação, a ação produz o distanciamento necessário à noção de objetividade, no interior da historicidade da experiência humana (Japiassu, 1977). Esta forma de análise caracteriza uma perspectiva hermenêutica ricoeuriana que se propôs a superar o dualismo epistemológico entre explicar e compreender[27].

Ricoeur (1977, 1990) propõe discutir a problemática do *texto* em torno de cinco temas ou, dito de outra forma, apresenta o processo de objetivação da ação humana em cinco etapas, a saber: 1) a efetuação da linguagem como discurso (evento do discurso); 2) a efetuação do discurso como obra estruturada (*texto*); 3) a relação da fala com a escrita nas obras do discurso (*texto*); 4) *texto* como projeção de um *mundo*; 5) o discurso e o *texto* como mediação da compreensão de si.

De forma bastante telegráfica, é possível afirmar que Ricoeur (1977, 1990, 1989) defende que todo discurso surge como um evento realizado temporalmente e no presente e que o caráter do evento vincula-se à pessoa daquele que fala. O evento consiste no ato de alguém se exprimir utilizando a palavra, de alguém falar algo a alguém. Este caráter diferencia a linguagem da fala. Enquanto a primeira é constituída de códigos, estruturas e fornece os elementos para a fala, é apenas no discurso oral que as mensagens são trocadas. O discurso é o acontecimento de linguagem (1989:186). Ao dirigir-se a outro locutor, o sujeito do discurso fala sobre algo. O que ele fala é o referente de seu discurso. A fala do locutor está ligada ao outro locutor, mas também à situação, ambiente e meio circunstancial do discurso.

---

[26] Para Ricoeur (1991), uma ação é um fenômeno social não apenas porque é feita por agentes, mas também porque os atos escapam ao controle humano. Graças à sedimentação no tempo social, o significado dos atos humanos não mais coincide com as intenções lógicas dos atores.

[27] A teoria de interpretação de Ricoeur (inicialmente vinculada à fenomenologia de Husserl) recebe diversas contribuições da hermenêutica (Dilthey, Gadamer), filosofia analítica (Heidegger), psicanálise (Freud), estruturalismo (Levi-Strauss), teoria crítica, demonstrando um cunho interdisciplinar da mesma.

É, em relação a este meio circunstancial, que o discurso é plenamente significante; o remeter para a realidade é, finalmente, remeter para a realidade que pode ser mostrada, em torno dos locutores e da instância do discurso (Ricoeur, 1989:144). Estas referências são definidas por Ricoeur como *ostensivas* e indicam a situação comum aos interlocutores no diálogo.

Mas o que é dito? Para elucidar esta pergunta, Ricoeur (1977:47/49) recorre à teoria do Speech-act. O ato do discurso/fala, segundo esta teoria, é constituído por uma hierarquia de atos subordinados, distribuídos em três níveis: 1) ato locucionário ou proposicional, referindo-se ao "ato de dizer"; 2) ato (ou força) ilocucionário, referindo-se a "aquilo que fazemos ao dizer" e, 3) ato perlocucionário, referindo-se a "aquilo que fazemos pelo fato de falar". Neste caso, o que é dito pelo sujeito é acompanhado por aquilo que faz ao dizer, podendo indicar uma mera descrição, uma ordem, um desejo ou um aviso. Isto possibilita expressar a polaridade existente entre os atos, idéia exemplificada pelo autor numa situação concreta:

> se eu digo a alguém para fechar a porta, faço três coisas: a) refiro o predicado de ação (fechar) a dois argumentos (alguém e a porta): é o ato de dizer; b) mas eu digo essa coisa a alguém com a força de uma ordem, e não de uma constatação, de um desejo ou de uma promessa: é o ato ilococionário; c) enfim, posso provocar certos efeitos, tais como medo pelo fato de dar uma ordem a alguém: esses efeitos fazem do discurso uma espécie de estímulo que produz certos resultados: é o ato perlocucionário (1977:48).

O discurso, portanto, possui uma tripla referência. Ao mesmo tempo em que está relacionado a uma realidade extralingüística, refere-se ao seu próprio falante/locutor e ao ouvinte.

É enquanto discurso que a linguagem é falada ou escrita (Ricoeur, 1989:186). Todo discurso é realizado como evento, mas entendido como significado. É, no discurso, que a função simbólica é atualizada[28], mas é o significado que é expressado e possibilita a comunicação entre duas subjetividades (falante e ouvinte). O discurso, enquanto oralidade/evento é, portanto, composto dos seguintes elementos cruciais: possui temporalidade, centra-se no autor e na sua subjetividade, as referências são ostensivas e referem-se ao evento da interlocução entre o falante e o ouvinte. O discurso possui

---

[28] Para Ricoeur (1978), o vínculo entre interpretação (no sentido preciso da exegese textual) com a compreensão (no sentido amplo da inteligência dos signos) é atestado pelo sentido próprio do termo hermenêutica de Aristóteles. "Ademais, é o discurso significante que é *hermeneia*, que 'interpreta' a realidade, na medida mesma em que diz 'algo de alguma coisa'; há *hermeneia*, porque a enunciação é uma apreensão do real mediante expressões significantes, e não uma obtenção de pretensas impressões provenientes das coisas mesmas" (p.8, grifado no original).

temporalidades diferentes na fala e na escrita. Na fala, a instância do discurso permanece como acontecimento fugidio, pois ele aparece e desaparece e, por isto, há um problema de fixação (Ricoeur, 1989:186). Mas ao mesmo tempo, e aí está o paradoxo, ele pode ser identificado e re-identificado como o mesmo (Ricoeur, 1990). Esta mesmice é o que chamamos, no sentido amplo, o seu significado. A escrita surgiria para socorrer a "fragilidade do discurso" ao fixar a fala. Mas o que ela fixa é o dito da fala, a significação do acontecimento de fala, não o acontecimento enquanto acontecimento (1989:187).

Entretanto, mais do que descrever a realidade, a fala a revela e a cria. A relação com o real não é direta, mas mediatizada por configurações e refigurações. São elas que ordenam, criam congruência, dão sentido e ordem à experiência humana, mas partem sempre de regras e paradigmas já existentes. A subversão total é impensável para Ricoeur (Costa, 1989:8/9).

Todos estes traços, tomados conjuntamente, constituem o discurso como evento. Todavia, quando Ricoeur enfatiza o caráter de evento (no discurso), só se revela um dos pólos do par constitutivo do discurso. O segundo pólo que precisa ser elucidado é o da significação, porque é da tensão entre o evento e o significado que surge a produção do discurso como obra (*texto*). O estatuto de *texto,* para Ricoeur (1990), seria então dado pela reunião de quatro características: 1) fixação da significação, 2) afastamento da intenção inicial do autor, 3) abertura para referências não-ostensivas e 4) leque universal de destinatários (1990). O discurso, enquanto obra estruturada (*texto*) é sempre "sobre algo", refere-se a um *mundo* que pretende descrever, exprimir ou representar (o *mundo do texto*). Neste sentido, o *texto* possui um mundo criado, interpretado que se oferece para múltiplas leituras. O *texto*, portanto, abala a situação dialogal entre duas subjetividades (autor e leitor) porque, ao criar a autonomia, o texto se separa do autor, ao mesmo tempo que se oferece a uma imensidade de leitores[29]. O *texto* abre um *mundo*, um conjunto de referências, comporta uma multiplicidade de sentidos e leituras – denominada de plurivocidade de interpretações, alarga o horizonte de existência. O sentido do texto está no *mundo* aberto pelo *texto* (D.Almeida, 1998a). Ricouer chama a atenção para a questão de que, ao interpretar, se tem acesso somente à objetividade do *texto* (ao significado cristalizado) e não à subjetividade do autor, que aparece contrastada com a subjetividade do leitor. Assim, é necessário atentar também para a intersubjetividade do *texto*.

[29] Velho (1995) destaca uma crítica, do também teólogo Milbank, sobre esta *autonomia do texto* de Ricoeur. Este autor argumenta que esta noção também é *produzida* e, por isto, deve ser desnaturalizada. Conclui afirmando que, se o texto é produzido, não está dado, podendo ser objeto de *adições* através do ato da leitura.

De forma resumida, é possível afirmar que os elementos que compõem o caráter do *texto* seriam: autonomia do autor, objetividade, centralidade na referência (sobre o quê), proposição de um *mundo* (mundo do texto), referências não-ostensivas e subjetividade do leitor. Desta maneira, o *texto*, como um produto objetivo da experiência humana (que é subjetiva), oferece a possibilidade de atingir inúmeros leitores, possibilitar o distanciamento do leitor e da referência ostensiva, fixar o significado e se oferecer a múltiplas leituras.

Para realizar uma hermenêutica do *texto,* Ricoeur (1990) sugere que o que precisa ser compreendido não é a situação inicial do discurso, mas aquilo que aponta para um *mundo* possível; não aquilo que diz, mas aquilo de que fala o *texto* - um novo modo de ser-no-mundo[30]. Sugere que, neste momento, deve-se mudar de seu sentido, para sua referência. Para a realização desta complexa tarefa, Ricoeur sugere que o distanciamento do *texto* é a condição primeira.

A leitura do *texto* (como metáfora do *mundo*) é preocupação da hermenêutica. Para refletir sobre ela, Ricoeur (1978) traz a questão da apropriação (ou aplicação) do *texto* à situação presente do locutor. Aquilo de que me aproprio, afirma o autor, é uma proposição de *mundo*, que "não se encontra *atrás* do texto, como uma espécie de intenção oculta, mas *diante* dele, como aquilo que a obra desvenda, descobre, revela. Por conseguinte, compreender é *compreender-se diante do texto*" (p. 58, grifado no original). Sugere, também, que compreender é refazer o sentido, criando novas referências diante da situação da interpretação, ou seja, "o texto, quando interpretado por nós, perde suas referências ostensivas, mas ao mesmo tempo cria, para nossa interpretação, novas referências ostensivas atualizadas e possibilitadas por nossa leitura" (Azzan, 1993:25). Ricoeur sugere ainda que, "se há várias maneiras de construir e ler um texto, também há para construir e interpretar a ação humana. Se um texto é um campo limitado de construções possíveis, a ação humana também" (Azzan, 1993:24).

Além da preocupação com a objetivação da ação social e da leitura dela como *texto*, Ricoeur discute sobre a problemática da "fixação do texto pela escrita" (1990:145) ou, como diria Geertz (1978), "a inscrição do discurso social". No princípio, a fixação do texto pela escrita toma o lugar da fala e, a seguir, a escrita estimula uma leitura. Desta forma, o leitor toma o lugar de interlocutor, da mesma forma que a escrita, o lugar da fala e do falante. A escrita torna-se uma inscrição direta da intenção de falar, mas o que ela fixa não é mais o que

[30] Para Velho (1995), a relação dos eventos com o texto revela o caráter fundamentalmente simbólico da realidade social.

o autor quis dizer. O *texto* emancipa o discurso ao colocar a própria escrita no local da fala e objetiva preservar o discurso (mesmo que diferente do original), tornando-o um arquivo disponível para a memória coletiva e individual[31]. Assim, até mesmo o mundo circunstancial pode ser representado pela escrita como imaginário e o confronto, entre estes dois mundos, pode ser a chave para entender a relação entre autor e leitor. O *texto* deve poder descontextualizar-se de si próprio e das condições sociais e históricas de sua produção e deixar-se recontextualizar numa nova situação, pois um *texto* não apenas espelha o seu tempo, mas abre um *mundo* que carrega dentro de si (Ricoeur, 1990:145)[32].

Geertz (1978), buscou na semiótica de Weber e na hermenêutica de Ricoeur, a inspiração para refletir sobre a "inscrição da ação" e a "concepção de cultura como texto"[33], a partir dos seguintes pressupostos: 1) o sentido é sempre um sentido para; 2) compreender o sentido é compreender aquele para quem o sentido se faz; 3) compreender a cultura como texto sugere que a cultura e seus sentidos podem ser *lidos* numa leitura de segunda mão, a leitura da leitura. Como *texto*, a cultura poderia ser vista como um conjunto de significados produzidos e interpretados e especialmente como um *mundo* que abre a possibilidade de significados novos segundo interpretações novas, inseridas em situações novas, envolvendo novos interesses, sempre no sentido de refazer as leituras possíveis segundo a tradição na qual estão inseridos o texto e o leitor (Azzan, 1993:49). As reinterpretações de texto, por sua vez, implicam em reinterpretações da vida (Ricoeur, 1990).

Os diversos elementos inseridos no complexo processo hermenêutico da linguagem (Ricoeur) fornecem elementos significativos para interpretar os discursos dos joaninos a respeito de João Maria. Tomando discurso como toda forma de expressão que comunica algo a alguém, considero que o que precisa ser compreendido é aquilo que os discursos dos joaninos estão apontando, aquilo de que falam, ou seja, o *mundo* aberto por suas referências.

---

[31] Velho (1995) acrescenta mais dois elementos além do texto. Trata-se da existência de um *pré-texto* (uma compreensão do ser) anterior ao texto e da *permanência do texto* (visto como um mistério).

[32] Azzan (1993) destaca que a grande virtude da extensão da noção de texto está em sua possibilidade interpretativa "para além das coisas escritas em papel, ou cavadas em pedra, é que ela treina a atenção precisamente neste fenômeno: em como a inscrição da ação é causada, quais são seus veículos, como trabalham e o que a fixação do significado do fluxo dos eventos (...) implica para a interpretação sociológica" (1993:133).

[33] Geertz elaborou uma série de conceitos de cultura, com diversas inspirações teóricas. Kuper (2002) refere-se a, pelos menos, três fases de Geertz: a primeira, parsoniana e weberiana, e a última, interpretativista, com inspiração em K. Burke, S. Langer e P. Ricouer. Numa fase intermediária, considera a cultura como um sistema simbólico no qual os processos culturais (teias de significado) devem ser lidos, traduzidos e interpretados (uma miscelânia de textos). Ressalta que a linguagem da cultura é pública e a função simbólica é universal (articulam como é o *mundo* e sobre como agir nele), as culturas diferem entre si e os símbolos só funcionam se aceitos e absorvidos pelos humanos. Também Velho (1995) refere-se à cultura como uma ordem alvoroçada, bem menos tranqüila que a noção de patrimônio transmitido rotineiramente.

b) Noção de mundo

A noção de *mundo* foi inspirada na “coisa do texto” de Gadamer e elaborada por Ricoeur (1977, 1990, 1991) para instrumentalizar, primeiramente, o processo interpretativo de obras literárias. Ricoeur buscou ultrapassar as posições da hermenêutica romântica, que enfatizava a necessidade de entrar no mundo do autor (intenções psicológicas) para compreender sua obra, dando ênfase àquilo que o autor apresentou ao leitor a partir do discurso – o “mundo da obra”. De forma telegráfica, mas necessária para entender a noção de *mundo*, pode-se afirmar que a teoria interpretativa de Ricoeur sugere que, ao observar um discurso como obra (*texto*), deve-se atentar não para o que se encontra atrás dele, como uma espécie de intenção oculta, mas para o que se apresenta *diante dele*, para aquilo que a obra desvenda, descobre[34], para aquilo que é disponibilizado para outras leituras[35]. Se eu considerar que aquilo que foi explicitado pelo sujeito é uma significação, isto implica em afirmar que o significado não é algo escondido, mas algo revelado. Desta forma, a revelação tem o papel equivalente para os textos escritos, como o papel da referência ostensiva na linguagem falada. O texto, enquanto um discurso escrito, se refere ao *mundo*, dizendo-o. Não se refere ao mundo, contudo, de modo similar ao discurso oral, que pode recorrer às formas ostensivas para garantir sua significação. O *texto* remete a referências não-situacionais, abertas e projetadas “e que se oferecem como modos possíveis de ser, como dimensões simbólicas[36] do nosso ser-no-mundo” (Ricoeur, 1989: 190). O *mundo*, neste caso, seria a totalidade de referências não-situacionais, não-ostensivas, abertas pelos discursos, objetivadas pela função hermenêutica do distanciamento e que são oferecidas para possíveis leituras.

Ricoeur sustenta que o *texto* diz algo acerca da realidade e que ele é o conjunto específico de signos que porta significado. Este dizer algo sobre a realidade, este exigir um *mundo* como referência, está subjacente ao *texto* (uma espécie de pré-texto) que deve ser

---

[34] Para Ricoeur (1991), a ação humana também é uma “obra aberta” cuja significação é dada através de sucessivas interpretações.

[35] Ricoeur (1990) afirma que, da mesma maneira que o *texto* liberta seu significado da tutelação da intenção mental, liberta sua referência dos limites de referência ostensiva. Além disto, que à semelhança do texto, também o significado das ações humanas importantes se autonomizam, marcando o tempo social e registrando-se na história (1991).

[36] Ricoeur (1978) chama de símbolo “toda a estrutura de significação em um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro”. E completa, “essa circunscrição das expressões de duplo sentido constitui, propriamente, o campo hermenêutico” (p.15).

desvelado a partir da interpretação hermenêutica do mesmo. Neste caso, "a coisa do texto" é o objeto da hermenêutica (Nalli, 2006).

As noções de *mundo* e de discurso possibilitam pensar num processo constante de significação, interpretação e comunicação. Possibilitam constatar que, além do *mundo* aberto pelo discurso, o sujeito pode estar revelando um poder-ser. Ou seja, além da interpretação do mundo situacional, ele pode exprimir um *mundo* criado, imaginado, desejado. Isto não significa afirmar que estes desejos não estejam referenciados em valores, símbolos e significados. A noção de *mundo* é empregada neste trabalho na perspectiva de Ricoeur, ou seja, para definir o conjunto de referências abertas pelos sujeitos nos discursos.

c) Calendário Vivencial

O discurso a respeito de João Maria possui temporalidade, pois é elaborado no presente, numa relação contextual, vivencial e de proximidade com aquele que o referencia. Todavia, é nos eventos históricos singulares que João Maria é significado. É ele que possibilita pensar numa continuidade histórica, mas também, no tempo da eternidade, da imortalidade e da igualdade. Isto me levou a perceber a importância de observar a questão do tempo.

Há uma gama incomensurável de formas de conceber e vivenciar o tempo. Esta noção, denominada de plurivocidade do tempo, está inspirada em Ricoeur (1991)[37] e sustenta, de certa forma, a idéia da percepção do tempo como sendo significado pelo sujeito de forma relacional e vivencial (Dickie, 1996:49). Para tanto, parto de duas idéias fundamentais: 1) existe uma multiplicidade de concepções de tempo - cronológico, vivencial/subjetivo, cíclico, finito, irreversível; 2) o tempo não é simplesmente vivido, mas significado pelo sujeito ao ser vivido e explicitado, ou seja, o tempo é uma construção humana e não um dado a priori.

Apenas para exemplificar e de forma mais contextual, Pina Cabral (1989) organizou as diversas formas de vivenciar o tempo na sociedade minhota, ressaltando que elas têm uma relação com sua perspectiva cosmológica dualista: tempo irreversível (cujo aspecto central é a relação dinâmica entre o passado e o futuro, destruindo de algum modo o presente), tempo repetitivo (a ênfase está no passado e na sua contínua revisitação do presente) e tempo

[37] Esta noção assinala o pluralismo das concepções de tempo em decorrência do pluralismo de linguagens ou da plurivocidade de interpretações. Sobre este aspecto em Ricoeur, ver D.Almeida (1998b).

alternacional (tempo do presente, que tende a gerar um passado silencioso e um futuro irrelevante. É o tempo da relação entre as estações, entre os sexos, entre o dia e a noite, entre o sol e a lua, entre a vida e a morte). O tempo alternacional, continua Pina Cabral,

> manifesta-se basicamente no dualismo cosmológico que está profundamente enraizado na sociedade camponesa, e que é um motivo constante de conflitos com a doutrina cristã. Tal dualismo tem profundas implicações na percepção do tempo. Tanto a reprodução social como a reprodução natural – ou seja, a fertilidade – são concebidas em termos de alteração (1989: 286).

Este tempo é marcado por um multiplicidade de ritmos: da juventude e da velhice, do dia e da noite, da vida e da morte, dos ciclos de inverno e verão (que é relacionado às festividades religiosas). Esta multiplicidade de ritmos é organizadora de tarefas, caracteriza as condições de produção da exploração agrícola e das próprias atividades sociais e religiosas.

Ricoeur também observa uma multiplicidade de concepções do tempo[38]: tempo monumental (cronológico), tempo subjetivo plural dos sujeitos, tempo vivido (finito) e tempo da eternidade (infinito). Apesar de reconhecer o tempo cronológico, Ricoeur está mais preocupado em refletir sobre a perspectiva vivencial, significada, interpretada, vivida e sofrida do tempo pelos sujeitos.

Esta afirmativa nos impõe uma questão: quais são os aspectos principais observados pelos autores no processo de significação do tempo pelo sujeito? O primeiro aspecto a destacar é que a significação é inerente à vida humana. Ricoeur (1990) se preocupa com o sentido do tempo e suas relações com mito, verdade e aquilo que nos interessa neste momento: como o discurso e o sujeito. Evidencia isto estabelecendo diversos níveis nesta relação: do lado epistemológico, todo discurso é interpretação do vivido, reconstrução do nosso ser-no-tempo, ou seja, a interpretação é inerente ao discurso; do lado ontológico, o confronto entre o tempo mortal e a eternidade é o ponto de partida para refletir sobre a tristeza do finito, do destino humano[39] e, no âmbito da estética, a concepção poética do tempo humano solucionaria o conflito entre tempo e eternidade. A grande preocupação, em quase toda sua obra, é, no entanto, com a reconstrução do vivido pelo discurso. Sobre isto, afirma categoricamente que o tempo discursado não se destaca do tempo prático (vivido), mas reorienta o olhar na direção da experiência, descobre e cria novos modos de apreensão do

---

[38] Estou utilizando especialmente o estudo sobre o tempo em Ricoeur realizado por César (1998).

[39] Em sua obra "A Simbólica do Mal", Ricoeur enfoca o tempo como a experiência da tristeza do finito, do destino de ser homem (César, 1998:28).

tempo. O que é discursado é sempre a vida, mas a vida só se totaliza pelo discurso, ou seja, pela interpretação. Assim, para concluir o pensamento de Ricoeur sobre o tempo, é possivel afirmar que o sentido do tempo vivido é sempre resultado de uma interpretação, nunca um dado imediato.

Steil (2004) sugere que, primeiramente, somos incorporados dentro de um tempo preenchido por significados, aos quais temos acesso mediante nossa participação nos eventos que o estruturam e organizam em cada cultura. Além de estar carregado de significados, o tempo "está associado a lugares que guardam a memória do vivido através de mitos e histórias que nos permitem construir uma conexão com o passado" (p.28). Em todas as sociedades, sujeitos acorrem a lugares densamente significativos para "beber da fonte de uma tradição que tece diuturnamente os laços da sociabilidade e solidariedade entre aqueles que se reconhecem como um 'nós'". É por meio da demarcação de tempos e lugares sagrados ou diferenciados que esses sujeitos "exercem sua capacidade de simbolização e recriação do mundo". Portanto, para este autor, dar sentido aos tempos e lugares é "um ato de criação e de exercício de humanidade" (idem).

Para Rodrigues e Caroso (1999) o tempo é significado pelo sujeito a partir dos eventos que marcam a vida das pessoas, como nascimento, morte, batizado, casamento, período do plantio, colheita, acontecimentos trágicos e outros. Estes eventos têm uma importância fulcral na organização espaço-temporal das pessoas. Com esta reflexão, fecha-se o círculo em torno daquilo que é definindo como calendário vivencial, ou seja, a percepção do tempo como sendo significado pelo sujeito de forma relacional e vivencial.

Estas categorizações me parecem apropriadas para refletir sobre a recorrência e significação de João Maria a partir de contextos, eventos históricos singulares, lugares e contatos com os joaninos. Observar a relação entre os discursos e o calendário vivencial provou ser eficaz no processo interpretativo dos mesmos.

d) Universo simbólico-religioso

Refletir sobre o universo religioso dos sujeitos, implica em discutir categorias como religião, perspectiva religiosa e religiosidade. Elaborar uma concepção de religião, é algo muito complexo. Embora parte de sua produção seja sobre religião, Weber (2000), por exemplo, não elabora uma definição de religião ou de Deus, pois acredita que vai depender da

situação/contexto, perspectiva dos sujeitos envolvidos ou da relação social estabelecida. Reflete sobre religiões em épocas e contextos específicos, situando-as sempre a partir de qual perspectiva/sujeito está falando, qual é seu ponto de partida e o contexto histórico.

Parto da idéia de que religiosidade é uma experiência eminentemente subjetiva, inefável e composta pelo conjunto de disposições referentes ao sagrado transcendente[40] (P.Oliveira, 1999)[41]. Apesar de ser subjetiva e individualizada, considero que a religiosidade do sujeito é constituída a partir das relações sociais e do contato com princípios, valores, práticas, símbolos e rituais religiosos. A partir deste contato, é que o sujeito pode ou não sentir desejo de ter acesso ao sagrado transcendente. Este processo pode ocorrer de forma gradual a partir das relações familiares e comunitárias[42] ou diretamente em perspectivas religiosas (institucionalizadas ou não).

Percebo, como Geertz (1978), que a perspectiva religiosa é um modo de ver, aprender e compreender, uma forma particular de olhar a vida, uma maneira particular de construir o mundo, como quando falamos de uma perspectiva histórica, científica, estética ou do senso comum. Para Geertz, perspectiva religiosa difere do senso comum porque se move além das realidades da vida cotidiana, da científica porque questiona as realidades da vida cotidiana e da estética porque se preocupa com o fato e "procura criar uma aura de atualidade real" (p.128). E continua, "a perspectiva religiosa repousa justamente nesse sentido do 'verdadeiramente real' e as atividades simbólicas[43] da religião como sistema cultural se devotam a produzi-lo, intensificá-lo e, tanto quanto possível, torná-lo inviolável pelas revelações discordantes da experiência secular" (idem)[44]. Afirma, ainda, que as formas simbólicas de uma religião podem servir a múltiplos usos, com sentidos diferentes para crentes e visitantes. Enquanto, para os visitantes, as realizações religiosas são apresentadas de uma perspectiva particular, para os crentes, elas são também interpretações, materializações,

---

[40] Tomo como sagrado aquilo que possui um caráter divino, religioso e, ao adquirir este caráter, não pode ser tocado, violado ou infringido.

[41] Religiosidade como o "conjunto socialmente difuso de sentimentos, crenças e práticas referentes ao sagrado que podem ou não institucionalizar-se em sistemas e organizações religiosas (...). Cabem neste campo tanto as formas religiosas institucionalizadas quanto as expressões do sagrado não estruturadas, inclusive aquelas que não se reconhecem a si como propriamente religiosas" (P.Oliveira, 1999:01).

[42] A capacidade para englobar o sujeito é uma das características observadas no "catolicismo tradicional" (Steil, 2004).

[43] Geertz (1978) define símbolo como qualquer objeto, ato ou acontecimento com significado. Símbolos são formulações abstratas da experiência ou incorporações concretas de idéias. Símbolos religiosos expressam o mundo e o modelam "induzindo o crente a um certo conjunto distinto de disposições que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade de sua experiência" (p.109).

[44] Brandão (1993) afirma que em qualquer cultura "pouca coisa é tão poderosamente concreta quanto a religião: como sistema de visão de mundo, e jogo de valores e identidades entre *eu* e o *outro* e como orientação cotidiana das interrelações" (p.13).

realizações da religião, como modelo *para a* crença. A.Z.Guimarães (1973) já havia constatado que a linguagem da religião é essencialmente simbólica e que por meio do uso de símbolos, os agentes referem-se a noções como solidariedade grupal, poder, autoridade, dependência, reciprocidade social e outros. Os símbolos, aliás, não representam apenas o consenso ou indiferenciação social, mas também as contradições (p. 34).

Para Kuper (2002), é por meio dos rituais que os símbolos e a religião são aceitos e absorvidos. Também, para Geertz (1978), é nos rituais que as concepções religiosas se tornam verídicas e as diretivas religiosas, corretas. Segundo ele, "num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único" (p.128). A.Z.Guimarães (1973) analisa as crenças e os rituais do catolicismo popular e constata que "nos rituais e na maneira de conceber as relações entre os homens e os santos, está simbolicamente expresso o código moral que rege as relações dos homens entre si" (p.116).

Apesar da ênfase que estes autores colocam na perspectiva religiosa, que sensibiliza os sujeitos por meio de rituais e símbolos, ressaltam que sua eficácia está na aceitação do sujeito. Além disto, ao afirmar que as perspectivas religiosas são formas particulares de olhar o mundo, sugerem que elas estariam constituídas por um saber e um fazer religioso muito específico e próprio, organizado de forma institucional ou não. Se partir da noção de que o sujeito age[45] sobre este saber/fazer, pode-se pensar em perspectivas religiosas locais ou formas localizadas de vivência religiosa[46].

Muitos autores definem como "popular"[47] a forma religiosa oriunda e administrada pelos sujeitos. Geralmente, colocam esta noção como oposta à religião instituída[48]. Em função desta oposição e da ambiguidade do termo "popular", esta categoria tem sido alvo de acalorados debates acadêmicos em diferentes países e contextos desde o século XIX, mas

[45] Estou partindo da noção de Ricoeur (1989) de que a ação humana, como algo significado e discursado, não é motivada apenas pelo desejo, mas também por disposições, motivações e condições favoráveis.

[46] Geertz (2001) ressalta que o local é um termo relativo, limitado e deve ser utilizado com ressalvas. No entanto, o local (por exemplo, saber) é substantivo, ou seja, é de alguém e, portanto, não é genérico ou universal.

[47] Estarei utilizando o termo "popular" entre aspas para destacar seu caráter problemático, ambíguo, paradoxal, considerado como "dilema epistemológico" por diversos autores, referindo-se a qualquer uso – religião, arte, cultura, música. Ambigüidade tanto em termos conceituais quanto no campo de sua aplicação.

[48] Christian Jr (1984, 1991) afirma que é um erro conceitual utilizar o adjetivo popular para se referir à religiosidade não institucional, pois, para este investigador, este adjetivo tem tantas conotações como a palavra povo. Pode significar sentido de rural (em oposição ao urbano), tradicional em oposição ao moderno, proletário em oposição ao capitalista ou outros. A partir desta ressalva, aposta na terminologia "religiosidade local" e insiste na "faceta local da religião".

especialmente a partir da década de 60, do século XX[49]. A partir da constatação da dificuldade operacional da categoria “popular”, alguns investigadores optam por utilizar religião “popular” entre aspas, especificando sua aplicação[50]. Outros investigadores optam por falar de “religião no cotidiano”, “religião vivida”, “religião local”, “religiões do povo”, enfatizando os referentes culturais, históricos e geográficos da religião vivida e administrada pelos sujeitos[51]. Também, Mateos (1998) relaciona as saídas mais freqüentes diante da constatação da inoperância de religião “popular”: 1) omitir o termo ou substituir por outro, pois o conceito de “popular” compartilha, quase sempre, um juízo de valor[52]; 2) substituir o termo; 3) abandonar as intermináveis discussões daquilo que é ou não “popular” e deixar de falar de “religião popular” para falar de “religião do cotidiano” ou “experiência religiosa ordinária”; 4) observar a religião tradicional adscrita ao local e ao comunitário que é ligada ao costume e ao complexo ritual-simbólico associado a uma matriz cultural própria.

Filatow (2002) tenta se afastar da visão valorativa e erudita e opta pelo uso de “religiões do povo” que, segundo este, “apresentam-se de maneiras diversificadas, expresando o meio social (local e temporal) no qual ocorrem” (p. 29), ou seja, é “uma religião que é comum a uma comunidade, região, localidade, e expressa sua cultura” e que, não necessariamente, está em total descompasso com a dita religião oficial (catolicismo, por exemplo)[53]. No entanto, ambas “têm marcas próprias, particulares; conjuntamente expõem traços pertencentes à religião oficial, mas adaptados às suas realidades” (idem).

Mateos (1998) compatilha desta reflexão ao afirmar que o fenômeno religioso não é um eixo estático nem imutável, mas submetido aos processos da dinâmica social do grupo

---

[49] Apenas para exemplificar, cito os trabalhos de Mateos (1998), Castro (1989), Bruxó i Rey (1989) sobre a produção na Espanha e França; Sanchis (1983), Mattoso (1984), Carneiro (1984), Espirito Santo (1990, 1999) e Pacheco (1997) em Portugal; Maldonado (1989) na América Latina; Martin (2003) e Frijeiro (1995) na Argentina; Ribeiro (1984), Fernandes (1982) e R. Menezes (2003) no Brasil.

[50] Sanchis (1983) é um exemplo desta aplicação ao usar as aspas na categoria popular. Definiu “popular” como os representantes das forças opostas à hegemonia, podendo ser vistas como forças de resistência passiva ou de contestação e reivindicação de autonomia. E ainda, o “popular” implica três conseqüências principais – uma dinâmica de autonomia, uma diversificação nas suas cristalizações e uma oposição (que lhe é estrutural) entre duas classes sociais.

[51] Sobre formas locais de vida religiosa ver, entre outros, Sáez (2002), Christian Jr (1984, 1991).

[52] Sobre a relação entre religiosidade popular e juízo de valor, ver Oro (1992).

[53] Mateos (1998) considera que nem crenças, nem práticas, são necessariamente diferentes na religião oficial e na “popular” e constata que a história tem dado suficientes exemplos de como o próprio clero tem sido freqüentemente o criador e o impulsionador de boa parte das práticas tradicionais. Aliás, segundo Maldonado (1986, 1990, 1993) e Brandão (1988), a propria idéia de “popular” é uma construção erudita da Igreja Progressista no período posterior ao Concilio Vaticano II. Para estes autores, esta parcela da Igreja teria se interessado pela religião “popular” porque queria se opor à pastoral elitista (excessivo predomínio dos movimentos especializados da Ação Católica como JEC, JOC e outros) e a uma pastoral marcada pela cultura européia. Ela acreditava que na religião “popular” estavam as massas, o povo, especialmente nos países de tradição católica e implementou uma valorização de suas práticas.

humano que o construiu. E não é menos evidente que as manifestações religiosas, em seu conjunto, supõem um ampla dimensão social na qual encontram entrada simultânea de tendências diversas e díspares que acabam por acomodar-se em rituais simbólicos polissêmicos. Esta compreensão o leva a afirmar que, concretamente, toda religião é "popular" porque a religião, como outras criações sociais, é um sistema de conduta cultural, socialmente configurada. O eixo religioso integra, pois, uma experiência sociocultural, manifestando-se em uma diversidade de ações interdependentes que conformam modelos específicos de expressão religiosa e seu âmbito constitui um campo de relações de diversos signos em torno da vivência do religioso, dentro dos padrões culturais da comunidade. Afirma ainda que a religião se configura num conjunto de modelos e estratégias cognitivas relativas à significação da vida e da morte. Alguns modelos constituem complexas elaborações metafísicas e teológicas e outros constituem crenças simples em vinculação real ou aparente com o dogma da fé católica, modelos que se dividem parcialmente em função de diversas formações intelectuais, preocupações, interesses e intenções.

Tentei evidenciar que a questão da contextualidade da religião foi um dos elementos mais marcantes nestas "saídas" para o dilema epistemológico. Estas reflexões levaram Mateos (1998) a sugerir que o antropólogo deveria delimitar, como unidade de análise, o grupo no qual se concretiza o exercício da conduta religiosa, dentro da qual suas estruturas, lideranças, funções, crenças e suas relações com os demais grupos podem explicar os significados de tais condutas. Também Becerra (1998) considera inadequado o estudo da religião como entidade isolada e separada do contexto sociocultural que a produz, mantém, abandona e, geralmente, a transforma.

Martín (2003) compartilha dos dilemas epistemológicos de religião "popular", mas considera que analisar a religião "popular", adaptada ao contexto de investigação, não só não resolve o problema, como o aprofunda, "abonando una especie de sentido común académico que acaba por dificultar el análisis, sea oscureciendo la variabilidad de prácticas presentes en cada contexto empírico, sea volviendo cada caso tan específico que acaba volviendo superflua la utilización del miesmo" (p.6-7). Para auxiliar na discussão, relaciona as saídas propostas por outros autores (especialmente brasileiros) para fugir ao termo "popular" da religião: 1) combinação da análise horizontal (que privilegia o igualitarismo e a existência de um ecumenismo "popular") e o eixo vertical (baseada na oposição dominante-erudito/dominado-"popular") (proposta de Fernandes); 2) identificando a religiosidade "popular" com suas práticas autônomas, subjetivas e emocionais; 3) entendendo as dicotomias como "oposições

dialéticas" (proposta de Oliveira); 4) entendendo religião como construção epistemológica historicamente datada que requer distanciamento e análise em cada contexto empírico (proposta de O.Velho e Giumbelli).

Assim, propõe rever religião, enquanto categoria (d)essubstantivada e que perpassa todo o espaço social, fugir da oposição "popular"/Igreja e analisar as práticas – "designadas como 'religiosas' y 'populares' a partir de lugares empíricos específicos – a partir de los flujos que dan integridad a la red que organiza lo social y que nos permiten dar cuenta de esos 'híbridos' de religión, política, etnicidad, música, género, emociones que constituyen las prácticas nativas" (2003:7).

Desta maneira, parece possível a Martin (2003) e a mim transitar entre o local e o global, entre o humano e o não-humano, entre a natureza e a cultura, do sujeito ao objeto, do micro ao macro, sem que nenhum destes permaneça fixo, pois suas definições estão, antes, nos próprios trânsitos. Além disto, é possível pensar que pode haver um "sagrado" fora dos grupos definidos como estritamente "religiosos" e o "religioso" pode ser construído com elementos "não-sagrados", sem que os primeiros devam ser considerados pseudo ou quase religiosos, nem que os últimos adquiram um caráter sacro, pois as experiências não se consolidam sobre estruturas fixas e definições estanques.

Estas reflexões levam a pensar na possibilidade de uma invasão do "religioso" no espaço "não-religioso". Steil (2004) fez uma leitura histórica da trajetória do catolicismo no estado do Rio Grande do Sul[54], a partir das romarias contemporâneas, e constata diversas formas de catolicismos. Eles teriam se sedimentado na cultura ocidental "através do calendário, festas, valores e sensibilidades cristãs construídas historicamente, mas vividas como se fossem naturais" (p.25). A partir de Isambert, Steil define "essa forma de catolicismo como uma espécie de 'religião invisível', onde valores religiosos e culturais se misturam num todo indissociável", ou seja, uma dimensão da vida religiosa "relativamente independente da hierarquia eclesiástica e dos quadros intelectuais que estão ligados a ela" (idem). No caso do Rio Grande do Sul, essa forma difusa de religiosidade teria sido conformada tanto pela tradição católica quanto pela presença histórica de um protestantismo de migração, levando o autor a defini-la como "cristianismo difuso"[55].

---

[54] Com objetivo de investigar o posicionamento oficial da Arquidiocese de Porto Alegre frente à escalada autoritária vangardista, Isaia (1998), também analisa a formação histórica do catolicismo no Rio Grande do Sul.

[55] Esta noção permitiu a Steil (2004) orientar a investigação de dois eventos realizados no estado do Rio Grande do Sul - "romaria do Monge João Maria" e "Natal Luz". Afirma que "esses eventos têm em comum o fato de se realizarem fora do controle eclesiástico das instituições religiosas, remetendo os peregrinos e/ou turistas para

A noção de *cultura profunda* de O.Velho (1995) pode contribuir nesta reflexão. Tomando como referência os estudos da linguagem de Ricoeur, O.Velho (1995) sugere que o *mundo* dos sujeitos pode estar sendo influenciado por uma *cultura profunda*. Muitas vezes, os cientistas sociais que estudam grupos se deparam com o uso de expressões pouco usuais em seu próprio meio. O estranhamento diante dessas expressões e a busca de seus significados podem servir de chave para a compreensão do universo desses grupos. Esta consideração surgiu de sua própria experiência de pesquisa com uma comunidade amazônica, onde constatou o emprego de imagens bíblicas retiradas do Livro do Apocalipse (como a Besta e o cativeiro) para caracterizar figuras e iniciativas governamentais de mudança, interpretar o processo de entrada e generalização da economia monetária e do trabalho assalariado. Demonstrou que longe de simples ignorância do povo, estava diante de reações simbólicas a uma experiência histórica concreta e que tinham como referência uma cultura bíblica, que estava profunda e viva, ou seja, diante de valores complexos e confusos, se lançava mão desta cultura e de recursos “pouco modernos”, como noções distintas de bem e mal, tempo e história, como forma de resistência à modernização ou para interpretar uma experiência histórica concreta[56]. Mais do que um texto cultural congelado ou “simples relíquias do passado”, essa cultura religiosa se apresentava como uma forma apropriada para reinterpretar e atualizar a tradição, mantendo a simbologia viva[57].

Estas reflexões possibilitam perceber que, além de referentes religiosos mais específicos (institucionais ou não), devemos estar atentos para a presença difusa de valores e sensibilidades religiosas na base do *mundo* dos joaninos. Esta base religiosa, que estaria difusa e profunda na cultura, está orientando práticas, costumes, comportamentos e crenças, fornecendo elementos para interpretar e reinterpretar eventos históricos. Também, dá sentido ao mundo circunstancial e inspira a criação de um *mundo* desejado. Além disto, esta base facilita a circularidade dos sujeitos entre diferentes crenças, modelos e instituições religiosas e possibilita observar uma separação pouco nítida entre cotidiano e religiosidade.

---

uma experiência do sagrado não normatizado ou racionalizado em dogmas teológicos ou prescrições morais. Ambas condensam, em *performances* muito diversas, sensibilidades religiosas que permeiam não só a cultura local, mas fazem parte de ‘um sentimento cristão’ comum e muito mais abrangente” (p.25, grifado no original).

[56] Outros instigantes trabalhos utilizaram os recursos da linguagem apontados por Ricouer na análise de contextos específicos. Vale destacar os trabalhos de Dickie (1996, 1998 e 2004) sobre o movimento sócio-religioso dos Mucker (RS). No segundo trabalho, Dickie (1998) deixou claro como a projeção do mundo estava relacionada a valores do arsenal próprio da bruxa.

[57] Velho (1995) enfatiza as noções de reconstrução e reinvenção contínua da cultura, especialmente a partir da experiência humana, destacando a importância da experiência pragmática e da performance na reelaboração cultural.

e) Aspecto devocional da religiosidade

As referências a João Maria na literatura são freqüentemente ligadas ao contexto religioso (predominantemente católico) e à prática devocional aos santos. Uma leitura mais criteriosa desta literatura aponta que a presença de João Maria é mais ampla e transpõe fronteiras denominacionais. Este aspecto é instigante e requer maior empenho analítico. De qualquer forma, uma discussão sobre práticas devocionais forneceria elementos para observar os detalhes da inserção de João Maria no universo simbólico religioso desses sujeitos. A denominação São João Maria será introduzida aqui para discutir João Maria enquanto objeto de devoção ou sujeito venerável.

A devoção aos santos e santas é um elemento comum aos diversos catolicismos brasileiros[58], especialmente naqueles com sentido devocional e caráter penitencial. Steil (2004) constata que as relações entre os santos e os fiéis são pessoais e baseadas no princípio da proteção e lealdade[59], ou seja, "cada fiel tem seu santo protetor, ou seu padrinho celestial, que em contrapartida lhe pede lealdade" (p.15). Já os santos permanecem, para os fiéis, "participando das vicissitudes deste mundo através de suas imagens, capazes de sentir, chorar, sofrer, locomover-se, falar, indicar caminhos" (idem).

O santo é percebido pelo sujeito como um mediador com Deus[60]. Ao buscar este recurso, reconhecem sua condição terrestre e sua dependência em relação a uma ordem que transcende a sua experiência humana e social (Steil, 2004). Para Espírito Santo (1990), ao encomendar-se ao santo, o crente afirma a fé no símbolo e espera sua eficácia. O primeiro passo é tomar o santo como testemunha da sua vontade de ter êxito. A partir daí, são como uma pessoa só, formam uma aliança. O crente coloca um objeto junto à imagem do santo simbolizando esta aliança e se compromete recompensá-lo quando for atendido em seu

[58] Refiro-me aos diversos catolicismos citados por Locks (1998), P.Oliveira (2003) e Steil (2004). De forma resumida, trata-se dos catolicismos: de salvação individual, "popular"/tradicional, imigração, romanizado, da libertação/inculturado e carismático.
[59] Steil (2001) aponta uma reflexão sobre o que ele denomina de *reinvenção do culto aos santos*. Trata-se da "privatização" do culto ao santo na casa do indivíduo, com rituais próprios e diferentes daqueles que são realizados em santuários (neste caso, culto a São Judas Tadeu, contexto urbano de São Paulo).
[60] Esta posição poderia ser assumida também por almas e por especialistas humanos do sagrado, como benzedores, rezadores, beatos, capelães, sacerdotes e outros (Guimarães, 1973). Tanto os santos, quanto estes especialistas "adquirem a fama de milagreiros pela sua capacidade de curar e de tornar realidade os pedidos dos clientes ou devotos" (p.183). Mas, os agentes humanos, para passar a categoria de milagreiros "devem passar por um processo de divinação, que se baseia numa vida exemplar centrada na generosidade, na renúncia aos bens desse mundo e no sofrimento assumido. Tornam-se, então, eles próprios santos e podem chegar a ser associados à figura de Cristo. José Maria, João Maria, Padrinho Cícero, Antonio Conselheiro são os exemplos mais famosos dos humanos que se tornaram divinos e que, por isso mesmo, podiam realizar milagres" (p.188).

pedido. Compete ao santo dar o primeiro passo. Recorrentemente, a confiança no santo faz dele um bode expiatório ou possível responsável pela doença. Assim, caso seja necessário, pode-se exercer sobre o santo uma pressão ou chantagem, tornando-o refém do crente (ex: esconder a imagem, mergulhar na água de cabeça para baixo, expor ao sol, entre outras).

São os sujeitos que estabelecem relações de aliança e de trocas com os santos, tomados aí como aliados dos humanos, a partir de uma decisão pessoal, privada e autônoma. Estas alianças e trocas geralmente reproduzem princípios da reciprocidade utilizada entre humanos. Apesar de diferenciadas na forma, este processo freqüentemente ocorre da seguinte maneira: as pessoas fazem um pedido (chamado de promessa ou voto) a um santo e assumem o compromisso de pagamento (*contra-dádiva,* ex-voto[61]) pela graça alcançada (*dádiva,* chamada de milagre[62]). Dito de outra maneira, o devoto promete retribuir ao santo se este responder favoravelmente ao seu pedido[63].

Steil (1996) estabeleceu uma diferenciação entre voto e promessa ao observar o movimento dos romeiros no Santuário de Bom Jesus da Lapa. Embora em várias situações o voto tenha sido utilizado como sinônimo para promessa, esse tem a conotação de uma relação mais permanente com o santo (todos os anos, durante toda a vida ou para além da vida), enquanto a promessa significa um compromisso de curto prazo ou uma dívida que pode ser paga, sustando imediatamente o contrato. Outro destaque, feito pelo autor, é de que o voto, embora possa ser remetido para a esfera da decisão pessoal no momento em que é feito, ao se realizar por meio de uma romaria, assume uma dimensão social, pois coloca em relação "um complexo mundo de homens e mulheres, instituições e seres sobrenaturais" (p.102). A partir desta reflexão, Steil evidencia que as duas formas de reciprocidade (voto e promessa) estabelecidas pelo devoto com o santo possuem características e promovem desdobramentos diferenciados dependendo de sua publicização.

---

[61] É difícil, no entanto, ter certeza quanto ao significado da maioria dos ex-votos depositados em santuários e outros, podendo ser um pedido ou o pagamento da dívida assumida pelo devoto. Pina Cabral (1998b), que se preocupava com esta falta de distinção, já na década de 80 considerava os seguintes tipos de ex-votos: votivo (referente ao pagamento de uma promessa), propiciatório (pedido de uma dádiva) e expiatório (reparação de um crime, purgação de uma mácula). Sobre outras formas de interpretação dos ex-votos em Portugal, ver Correia (1998), Cunha (1998), Perdigão (1998), Porto (1998), Queiroz e Fonseca (1999).

[62] Pina Cabral (1998a) sugere que o milagre "é todo o acontecimento que corresponde a um desejo previamente expresso do indivíduo, e particularmente se esse desejo tiver sido manifestado por meio de rezas, promessas e votos" (p.92). Para Guimarães (1973), "fala-se em **milagre** sempre que um pedido, antes ou depois da execução da promessa, for considerado realizado" (p.183, grifado no original).

[63] Guimarães (1973) observa que em torno dos santos estão categorias como promessas, milagre e castigo, todas relacionadas à concepção de mal como castigo divino e a ação do santo como a possibilidade de aplacar o mal.

De qualquer forma, quero ressaltar aqui que tanto o voto quanto a promessa são relações de reciprocidade estabelecidas com o santo (ou outros especialistas do sagrado) pelo devoto. É ele que estabelece (e avalia) as formas/regras do contrato. Brandão (1980) ressaltando a potência do devoto, argumenta que, apesar de o santo estar na condição de superioridade, "cabe ao homem fazer por sua conta o diagnóstico da aflição, determinar a estratégia de resistência, produzir os rituais de mediação sobrenatural, proclamar o tipo de resultado obtido e, finalmente, promover os atos de recompensa ou, até mesmo, de castigo ao santo – pagar a promessa por um voto válido, reforçar atos devocionais de fidelidade ou de discórdia" (p.193). Visto desta maneira, é possível perceber que são os atos dos sujeitos devotos que consagram, na prática, os poderes dos seres sobrenaturais. São os sujeitos que conduzem os especialistas do sagrado a produzir este ou aquele resultado em seu favor, além de avaliar tanto a qualidade do trabalho religioso do mediador terreno quanto a qualidade da resposta da divindade.

Também Sanchis (1983) observou que, em muitos casos, a relação com o *numinoso* (santo) estabelece-se a partir do sujeito. É ele que, "por um gesto simbólico, quer conquistar a supremacia sobre as forças que o ultrapassam e perante as quais é naturalmente impotente" (p.56). É neste contexto que elementos da magia tradicional aparecem no rito propiciatório. Quando, por exemplo, na visão do crente, o santo não corresponde ao desejo dos devotos, estes exercem uma vingança contra ele – fazendo descer a imagem num poço, colocando a imagem contra a parede ou quebrando uma imagem nas costas de uma garrafa de vinho.

Preocupado com outras questões, Pina Cabral (1998a) analisou a relação de reciprocidade estabelecida entre o ser humano e o santo a partir de categorias antropológicas. Destaca que esta é uma relação geralmente assimétrica e que dificilmente a dádiva e a contra dádiva são equivalentes. Não seria possível, por exemplo, curar o braço do santo em troca da cura do braço do devoto. A relação entre o ser humano e o ser divino, neste caso, "é necessariamente assimétrica". No entanto, a contra-dádiva é feita à imagem da dádiva e simbolicamente a representa, sendo possível ver a troca como simétrica, apesar de, em termos reais, ela não o ser. E continua, "cada voto é uma espécie de aliança com a divindade. Cria-se uma situação de obrigatoriedade, na base da qual se estabelecem 'dívidas' [...]. Quem não cumprir o contrato, quebra a igualdade dos parceiros perante a troca; igualdade sobre a qual assenta todo o sistema de reciprocidade simétrica" (p.93).

A recorrência aos santos pode ocorrer "quando está em perigo a segurança essencial da existência individual, familiar ou social" em acidentes, viagens, relacionamentos, casamento, doenças, calamidades, produção, perigos, entre outros (Sanchis,1983:47). O hábito das promessas, no entanto, ultrapassa o quadro de situações críticas, poisr estas entram na ordem natural das coisas e inserem-se no desenrolar da existência e no movimento da vida. Graças a estas trocas, "estabelece-se e mantém-se uma solidariedade entre duas sociedades, a humana e a 'divina', a da vulnerabilidade perante as forças destrutivas do cosmo e das paixões e a que emerge na 'santidade'" (p.48). Assim, em troca do sacrifício se ganha um sentimento de segurança, certeza de proteção e presença do sagrado no quotidiano que é aleatório, indeterminado (Quintais, 1998).

Para resumir, o contrato entre o sujeito e o santo é definido de forma pessoal, voluntária, a partir do próprio sujeito e na forma que este considerar mais adequado. O cumprimento do "contrato" estabelecido com o santo envolve questões quanto à peridiocidade e quanto à forma. No caso da primeira (periodicidade), observei que o sujeito pode sustar o contrato em apenas uma vez, prometer pagar várias vezes, numa data especial, de forma anual, mensal ou por toda vida. Sanchis (1983) relata que alguns pagam a promessa por longos anos e acreditam na transcendência dos limites da vida terrestre. A promessa pode ser feita, no entanto, para além da vida e, para isto, requer comprometimento familiar, pois, caso o devoto morra, alguém da família deve cumprir a promessa. A promessa pode ser feita também em benefício de outro necessitado ou em seu nome, comprometendo assim, para o santo, uma vontade alheia, porque a considera como um prolongamento da sua própria. É recorrente a crença de que o pacto quebrado com o santo pelo não pagamento de promessas pode conduzir a catástrofes na vida do crente.

É o sujeito quem define a forma de pagamento da promessa ou voto, podendo ocorrer no espaço privado (doméstico) ou público (Igrejas, santuários, ermidas, cruzeiros, cemitérios, capelas, fontes e outros), de forma individual ou coletiva (romarias, peregrinações, vias-sacras ou outro). Estas promessas e votos podem ser pagos: em dor (como andar de joelhos ou carregar objetos), em peregrinação, em espécie (produto alimentício, dinheiro, propriedade, imagem ou outro), empréstimo ou doação de objetos a instituições religiosas e espaços sagrados. São comuns objetos como figuras anatômicas em cera, madeira ou metal (representando o sujeito do milagre podendo ser humano ou animal), doação de jóias, velas ou círios (muitas vezes respeitando peso e altura do miraculado), vestes, objetos pessoais, mortalhas, vestidos ou buquês de noivas, trança ou cabelo, aparelhos ortodônticos, animais

empalhados, publicação em jornais (ou outros meios de comunicação social) acerca do milagre, oferta da própria vida (performance do próprio enterro[64]), promessa de usar luto por um determinado tempo, pagamento de sermões, quadro votivo (também chamado de pintura votiva, quadrinho pintado, que é a reprodução pictórica do momento do milagre e identifica a entidade divina, o miraculado e o contexto do milagre)[65] e, a versão mais recente, a fotografia do miraculado (ser humano ou animal) ou do contexto do milagre.

Para Pina-Cabral (1998a), Quintais (1998) e Bandeirinha (1998) o ex-voto representa forma de validação do poder do santo e de testemunhar a respeito da influência divina sobre a vida humana. Bandeirinha (1998) ressalta a importância do ex-voto para publicitar e identificar os envolvidos (acrescentaria exaltar). Porfírio (1998) constata a necessidade que a imagem (neste caso do santo) tem de ser constantemente comunicada, representada, narrada, repetida, para ser eficaz. Para Soalheiro (1998), o ex-voto é um veículo privilegiado de memória, provoca a teologia e é mensagem disponível e acessível. Transforma-se, no templo, em vivência comunitária e, ao ser comunicado, "torna-se contributo valioso no espalhar da devoção enquanto certificado comprovativo da inequívoca eficácia da intercessão junto de Deus" (p.26). Neste caso, o ex-voto diz respeito ao fim de um percurso e torna-se sua memória, ao mesmo tempo que narra e testemunha uma realidade. Para Quintais (1998) os ex-votos são memoriais de episódios milagrosamente bem sucedidos de controle da indeterminação do mundo. Charuty (1998) refere-se ao ex-voto de cera como materialização da parte invisível da pessoa: a alma.

Buscando complementar esta discussão, Pina Cabral (1998b) enfatiza a importância da dor, do sofrimento, da alegria e da força vital como fatores determinantes das práticas religiosas. O aspecto comum das diversas ofertas votivas envolvem dor e sofrimento (na opinião dos devotos). A dor é dedicada ao ser divino, do qual se espera retribuição. Para o autor, "a oferta de sofrimento pode estar a montante ou a jusante do dom divino. O importante é que se trata de um acto de troca de força vital com o ser divino cuja finalidade é incrementar essa força vital" (p.117). Assim, os inúmeros objetos e performances têm um significado

[64] Performance do próprio enterro (muitas vezes coletivo), organizado em procissão e realizado durante uma festa anual (geralmente festa do padroeiro) como forma de pagamento de promessa. Evento muito raro no contexto atual e que sofreu muita repressão por parte da hierarquia da Igreja Católica. Um documentário português "Senhora Aparecida", realizado pela antropóloga Catarina Alves Costa no ano de 1993, retrata o conflito entre a comunidade de Aparecida (Lousada/PT), que está empenhada em realizar a "procissão dos caixões" (enterro ritual) durante a Romaria da Aparecida, em agosto de 1993, e o novo padre católico da paróquia que tenta dissuadi-los disso. No ano do conflito, o ritual foi mantido, mas nunca mais ocorreu nessa localidade.

[65] Muito comum no passado português, hoje se encontra apenas em museus ou espaços institucionais.

ambivalente: por um lado, representam dor, sofrimento, ansiedade e medo e, por outro, sinais de vitória da vida sobre a morte, capacidade de sobreviver, estar seguro e ser feliz.

Sanchis (1983) afirma que o exercício das promessas são formas de resistência ao monopólio religioso do clero e uma reivindicação de autonomia nas relações com o mundo sagrado, autonomia inicialmente individual mas também múltipla e multiforme. Observa, assim como Steil (1996), que os momentos de provações e dores individuais podem cimentar uma comunidade, de indivíduos e famílias, ligada ao protetor celeste. Para Sanchis (1983), ao mesmo tempo que cria e reforça horizontalmente os laços de uma comunidade de devotos, o pagamento de promessas cria uma ligação (vertical) a um recurso ultra-social. O clero geralmente é excluído da gestão desta relação dupla uma vez que: 1) raramente é consultado e, caso seja, sua palavra tem pouca autoridade; 2) quase não participa; 3) tenta travar a prestação dolorosa.

As reflexões sobre devoção aos santos, elemento central nos diversos catolicismos, contribuem na compreensão dos significados e relacionamentos estabelecidos pelos joaninos com João Maria, especialmente na condição de santo. Estes conceitos analíticos me possibilitaram olhar formas de reciprocidade estabelecidas entre os devotos e São João Maria, o lugar deste no cotidiano dos devotos, a promessa como possibilidade de empoderamento dos sujeitos, estabelecimento de aliança com o mediador e Deus, mecanismos de afirmação da santidade de João Maria e da vitória da vida sobre a morte, a devoção como possibilidade de cruzamento das fronteiras denominacionais, formas de hierarquia e de legitimidade nestas relações.

f) Campesinidade

Diante da comprovação de que os municípios catarinenses onde realizei a pesquisa são lugares camponeses (Veiga, 2002) e de que a *campesinidade* se apresenta como uma referência não ostensiva dos joaninos (residindo no espaço rural, na sede administrativa ou migrados para centros urbanos), esta categoria torna-se central neste estudo a respeito de João Maria.

A perspectiva local é marcante na categoria *campesinidade*. Para caracterizá-la, K. Woortmann (1990) afirma que os sujeitos possuem categorias culturais nucleares (dotadas de significados) e relacionais, inseridos em contextos específicos, mas relacionados a outros, marcados por uma cultura histórica[66] e está permeada pela dinamicidade e dialeticidade das relações sociais.

A partir de diversas pesquisas empíricas, K. Woortmann (1990) afirma que, quando o campesinato é analisado apenas com uma lógica econômica, a reflexão fica incompleta. Por isto, afasta-se da tendência economicista e centra seu olhar sobre valores e subjetividades em diferentes lugares e tempos. Ocupa-se do campesinato como ordem moral, com uma ética camponesa – definida como *campesinidade*[67] - presente nos grupos em maior ou menor grau. Em conformidade com esta ética, algumas categorias culturais como família, terra e trabalho são centrais no universo camponês. Para o autor, estas são categorias culturais nucleares (dotadas de significados) e relacionais das sociedades camponesas em geral, isto é, uma não existe sem a outra[68]. Considera que, "nas culturas camponesas, não se pensa a terra sem pensar a família e o trabalho, assim como não se pensa o trabalho sem pensar a terra e a família. Por outro lado, essas categorias se vinculam estreitamente a valores e a princípios organizatórios centrais como a honra e a hierarquia" (p.22). A terra, por exemplo, é percebida como patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família como valor[69]. Como patrimônio ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria[70]. Também, o trabalho não produz apenas alimentos, ao longo dele são reproduzidas idéias. Assim, o trabalho é uma categoria cultural ou ideológica com múltiplos

---

[66] Este autor define cultura "como o universo de representações de um grupo, categoria ou sociedade". Ao mesmo tempo, considera a cultura "como um conjunto de textos ou discursos" e "ainda como um sistema onde diferentes núcleos de representações estão em comunicação uns com os outros, como que formando uma rede de significados" (1990:23).

[67] Este conceito foi utilizado por Bloemer (2000), Locks (1998), Haygert (2000) "como uma qualidade inerente a um tipo de sociedade, apreendida através das conexões de sentido que são significativas para os sujeitos" (Haygert, 2000:64). A categoria *campesinidade* de K. Woortmann (1990) dialoga com as categorias de visão de mundo (Pina Cabral, 1981,1989), *cultura profunda* (Velho, 1995) e *mundo* (Ricoeur, 1991).

[68] Embora busque descrever categorias comuns às sociedades camponesas em geral, faz uma ressalva de que os modelos nunca são iguais à realidade, que está em constante movimento.

[69] Isto lembra Sahlins (1979) em seu destaque para razões simbólicas permeando razões econômicas - a "estrutura da economia aparece como a conseqüência objetivizada do comportamento prático [...] de acordo com um projeto cultural de pessoas e bens" (p.186), ou seja, mesmo em fatores econômicos existem elementos culturais definidores (como tabus alimentares).

[70] Segundo Bloemer (2000), para italianos e *brasileiros* dos campos de Lages, "a terra que hoje ocupam, fruto da conquista de seu próprio trabalho e do legado dos seus ancestrais, além de ser seu lugar de produção e principal garantia de reprodução social, tem o sentido de patrimônio familiar e, como tal, não está à venda, não tem preço. A terra também agrega muitos outros sentidos, na medida em que extrapola seus limites geográficos, abarcando outros espaços domésticos – o dos vizinhos -, os espaços comunitários que abrigam seus bens culturais, e as marcas de sua religiosidade, constituindo-se esse conjunto em 'seu território'" (2000:280).

significados, pois é pensada juntamente com a família, terra e gênero (E.Woortmann e K.Woortmann, 1997).

Para K.Woortmann (1990), estas são concreções particulares de uma ética geral e definidoras de uma ordem social – um *habitus* campesino. Família, trabalho e terra são categorias empíricas e que possibilitam passar a outras categorias antropológicas como reciprocidade, honra e hierarquia. Estas categorias estão permeando o cotidiano camponês que é marcado pela hierarquia familiar centrada na figura do pai[71], controle do pai sobre o processo de trabalho da família[72], autonomia do processo de trabalho e do saber, herdeiros socialmente construídos, redes de sociabilidade e reciprocidade na comunidade, além das relações de compadrio como princípios na reprodução social[73]. Este autor ressaltou que, através desta cultura e destas redes, torna-se possível equilibrar o grupo doméstico, preservando o princípio familiar e, por conseguinte, a comunidade.

Além disso, afirma que o sítio, colônia, comunidade e a fazenda são territórios de reciprocidade, pois são espaços de troca em oposição ao *negócio,* que tem conotação negativa, é considerado imoral, está em oposição ao trabalho, não envolve honra. É negação da reciprocidade, do trabalho e da *campesinidade*. Além disso, relaciona-se à sujeição do indivíduo ao *cativeiro* (assalariamento ao patrão)[74]. Neste caso, reciprocidade significa mais

---

[71] Para K. Woortmann (1990), é através do pai que se realiza o valor-família como concretude do valor-hierarquia. O trabalho é condição da liberdade e não há honra sem liberdade (liberdade da hierarquia, não do indivíduo).

[72] É fundamental que se faça uma ressalva. Diversos estudos apontam que a organização familiar camponesa centrada na hierarquia e na autoridade do pai tem sofrido transformações a partir da ação de indivíduos. É o que demonstram o estudo de Carneiro (1999) sobre jovens rurais nos estados do RS e RJ, o estudo de Haygert (2000) sobre relações geracionais na agricultura familiar do município de Quilombo/SC e o estudo de Haygert e Dickie (2004) sobre a produção agroecológica em Santa Catarina. Estes estudos apontam mudanças significativas na organização familiar e nos padrões de relacionamento no interior da estrutura familiar a partir do enfrentamento dos jovens (filhos) aos valores tradicionais, sendo possível perceber a reelaboração do modelo familiar para *uma nova família* – com menos filhos, relações mais igualitárias (de trabalho, renda), um *novo projeto* de vida para jovens – no qual se aliaria o desejo de continuar no campo e até seguir a profissão do pai, sem perder de vista os valores urbanos, além de outros elementos como modernização na produção, fragmentação da autoridade e do saber do pai, participação dos jovens e das mulheres nas decisões e assalariamento dos filhos pelos pais para mantê-los na propriedade. Carneiro (1999) utiliza conceitos como projeto de vida, campo de possibilidades, hierarquia, individualismo e holismo para refletir sobre dinâmicas como esta.

[73] E. Woortmann (1995) destaca a importância do compadrio nas sociedades camponesas. Percebe o "compadrio como uma forma de ampliar relações de solidariedade para além da rede de parentesco, vizinhança e amizade, ou como uma forma de reforçar os laços já estabelecidos por essas relações" (p. 63). Trata do compadrio nas sociedades camponesas não como uma relação entre indivíduos, mas entre "personagens sociais, pré-definidos por uma totalidade, vista não como um conjunto de relações individuais, mas como 'pessoa moral' que se sobrepõe ao indivíduo" (p. 65).

[74] O assalariado é visto como cativo porque não controla o processo do trabalho e porque este é organizado sob ordens de um patrão e não pelos princípios do parentesco e sob o *governo* do pai. Neste contexto, até o tempo é controlado. Já a condição de liberto ocorre quando se têm o controle sobre a terra, trabalho e o tempo (K.Woortmann, 1990:43/44). Esta relação foi observada também na Comunidade Cafuza de José Boiteux (Welter, 1999). Para os Cafuzos, é questão de honra masculina sustentar a família sem ser *cativo*, ou seja, sem

do que troca, está em oposição ao negócio e ao lucro, ocorrendo entre iguais no interior de um território que é também espaço de identidade. Para K. Woortmann (1990), aliás, reciprocidade "só é possível entre pessoas (não indivíduos) com senso de honra que encarnam a honra do grupo que representam: a família, a parentela ou o próprio todo englobante que constitui o campo de honra – são os atributos de uma ordem hierárquica" (p. 60).

Muitas vezes são construídos tipos ideais de análise, como diria Weber. Um destes modelos pretende contrastar o campesinato com as sociedades modernas, individualizadas e voltadas ao mercado. Seria o contraste entre *moralidade subjetiva da tradição* (comunidade/campesinato), no qual a terra é o patrimônio da família e valores como a honra, a reciprocidade e hierarquia permeiam as relações, e a *racionalidade* da cidade, onde o mundo seria do indivíduo e a terra seria livre para o mercado. Diante deste contraste, aparentemente arbitrário, Woortmann faz algumas ressalvas: estes dois mundos não estão separados, assim como a tradição não pode impedir a modernização[75].

Tedesco (2004) apropriou-se da categoria *campesinidade* ao interpretar a memória de colonos idosos no Rio Grande do Sul. Observou que "viver da terra, com a terra e para a terra, no horizonte do trabalho e da interação entre dominação/exploração e resultados positivos, foi sempre a marca da *identidade camponesa de colonos"* que migraram para as Colônias Novas do Rio Grande do Sul nas primeiras décadas do século XX (p. 234, grifado no original). Além disto, que os vínculos de vizinhança, honestidade, reciprocidade, entreajuda e solidariedade tradicional são elementos constituintes do *ethos* desse colono (p. 242). Dito de outro modo, os elementos constituintes da cultura camponesa de grande parte dos idosos entrevistados são terra, família, trabalho e saber-fazer. Observou, também, que a profunda interação entre família, terra e trabalho define, ainda hoje, as obrigações, os espaços, o poder, a submissão, os investimentos, a prole, a saída e a permanência de elementos no núcleo familiar. A idéia de que a agricultura é uma atividade de família, não uma atividade individual, também está presente na memória dos idosos, tanto dos que migraram para a cidade quanto dos que

---

estar subordinado a outro homem. No caso analisado por Haygert e Dickie (2004), o assalariamento dos filhos pelos pais objetivando sua manutenção na propriedade, permite uma outra reflexão. Neste caso, o assalariamento estaria servindo para manter a unidade familiar, mas também para evitar a competição do assalariamento externo ou do não assalariamento na família. Mesmo sendo uma pesquisa recente e que talvez mereça mais aprofundamento, permite-me pensar que a posição de assalariado do filho não estaria sendo significado, necessariamente, como cativeiro.

[75] Para K. Woortmann (1990), no entanto, o apego à tradição pode ser um meio de sobreviver à modernização. Percebe tradição "não como um passado que sobrevive no presente, mas o passado que, no presente, constrói as possibilidades do futuro" (p. 17). Esta parece próxima à noção de *cultura profunda* (Velho, 1995) que possibilita (re) interpretar o presente, atualizar a tradição, mas mantendo a simbologia viva.

permaneceram no núcleo familiar rural. Afirma também que "a memória da terra, correlacionada sempre com a produção e com o trabalho na ótica do sacrifício, não descuida da presença e da centralidade da família" (p. 237). Observou ainda que antes de produzir cultivos, o trabalho produz cultura, encadeia ações técnicas e ações simbólicas, tornando o trabalho um processo ritual e cotidiano. O trabalho é uma categoria cultural ou ideológica e tem múltiplos significados; expressa, acima de tudo, uma ética (está ligada à terra, à família e ao gênero).

K. Woortmann (1990) e demais autores que complementam a categoria de *campesinidade* são centrais neste estudo, especialmente por indicar que, mais do que as referências situacionais dos sujeitos, as categorias empíricas terra, trabalho e família, ao receber significações a partir de valores e a princípios organizatórios como honra, hierarquia, reciprocidade e gênero, passam a fazer parte do *mundo* dos joaninos e somar-se a outras referências não-ostensivas.

A visualização deste movimento fica mais clara quando observamos o processo migratório. Locks (2004) e Iunskovski (2002), por exemplo, observam que, mesmo migrando (do campo para periferia urbana) os sujeitos utilizam diferentes estratégias de manutenção da identidade sociocultural (camponesa) e uma religiosidade "popular" (coletiva e autônoma) no espaço urbano, que seria, a priori, individualizado e moderno. Desta maneira, é possível observar práticas próprias do cotidiano camponês no contexto urbano, ou seja, apesar do deslocamento geográfico através do movimento migratório, culturalmente persistem muitas referências do modo de vida anterior. Além de visualização das referências não-ostensivas dos sujeitos, estas reflexões possibilitam refletir sobre a presença de João Maria também na vida dos sujeitos migrados ou em processo migratório.

CAPÍTULO II

VIAJANTES NO UNIVERSO JOANINO: DISCURSOS ESCRITOS A RESPEITO DE JOÃO MARIA

Partindo da noção de que discurso é ação comunicativa significada e que a interpretação é inerente ao discurso (Ricoeur, 1990), este capítulo tem o objetivo de discutir a literatura escrita a respeito de João Maria por historiadores locais, historiadores acadêmicos, sociólogos, antropólogos, além de comentaristas, romancistas e folcloristas. Observei que há autores que se referem a João Maria como personagem do passado ou vinculado direta ou indiretamente ao Contestado. Na contemporaneidade, João Maria é classificado como mito ou figura lendária. Há outros autores que buscam na sua consagração a explicação para sua permanência.

a) João Maria como sujeito histórico

> Termo de apresentação de estrangeiros, Sorocaba, 24 de dezembro de 1844, pagina 17 (rubrica): "Fr. João Maria d'Agostinho, natural de Piemonte, idade 43 anos, solteiro, profissão Solitário Eremita, vindo para exercer seu Ministério. Declarou residir nas matas do Termo desta Cidade, muito principalmente no Morro da Fábrica de Ferro de Ipanema, e ter chegado no dia 24 de dezembro de 1844. Veio do Rio de Janeiro onde chegou do Pará no Vapor Imperatriz a 19 do mês de agosto do presente ano de 1844, apresentou um documento que fica arquivado neste Cartório; e para constar lavrei este termo de apresentação que assino com o apresentado, eu Procópio Luís Leitão Freire, Escrivão Serventuário escrevi e assino. (a) Procópio Luís Leitão Freire (a) Giovani Mã. Deagostini, solit. Eremita" (Cabral, 1979: anexo).

Este item não só vai situar João Maria no cenário catarinense como sujeito concreto, como vai servir para justificar porque se pode falar em João Maria como entidade única e

unívoca. Fusão e "confusão" são duas características adequadas para demonstrar isto. A atribuída "confusão" entre os diversos monges denominados de João Maria refere-se à sobreposição identitária feita pela população, seja por meio da crença do parentesco entre monges, seja por meio da idéia de reencarnação (vinculada ao milenarismo) e, portanto, tomando-o como agente único de salvação.

Na extensa bibliografia sobre João Maria, grande parte dos autores ressalta a origem mítica de João Maria, personagem messiânico-milenarista, de origem italiana, em sua chegada ao Brasil em 1844. Apoiados em dados históricos[76], afirmam que João Maria teria circulado nos sertões brasileiros (entre São Paulo e Rio Grande do Sul), até a fronteira com os países sul-americanos, sendo reconhecido pelas populações e elites políticas e religiosas como peregrino, curador, benzedor, rezador, ermitão, monge, profeta e messias (Cabral, 1979 e Thomé, 1999). Filatow (2002) aponta a importância dos tropeiros no processo de divulgação e manutenção de hábitos e costumes e da memória da religiosidade popular ao longo do Caminho das Tropas. Sugere que o conhecimento a respeito de João Maria nos sertões "se efetuou por meio dos tropeiros, que eram religiosos e tinham contato multicultual em suas jornadas" (p.57).

A suposta chegada de João Maria ao Brasil coincide com grande efervescência social e política e significativas mudanças provocadas pela Abolição da Escravatura, Proclamação da República, entrada de grandes projetos multinacionais, colonização européia, ordens e congregações religiosas da Europa, implantação da Lei de Terras (1850) e outros. Entre meados e finais do século XIX, a situação socioeconômica dos habitantes da região sul do Brasil havia se complicado em função das atividades das empresas colonizadoras, da instalação de colonos europeus em terras já ocupadas por populações nativas, da entrada de grandes empresas madeireiras e de um abandono completo da população empobrecida por parte das autoridades da região. Há divergências sobre o desaparecimento deste peregrino conhecido por João Maria de Agostinho. Alguns autores dizem ter ocorrido ao redor de 1875 e outros dão datas tão díspares, como 1889, 1906, 1908 ou até 1933 no Paraguai. O que disto ressalto é que o componente de mistério sobre seu desaparecimento, raramente referido como morte, aponta para a possibilidade concreta e a esperança no seu retorno reencarnado.

Alguns autores ressaltam que João Maria teria sido facilmente reconhecido pela

---

[76] Trata-se, por exemplo, de registros de prisão, alvarás de soltura, processos criminais, registros paroquiais (Livro Tombo) recuperados por Cabral (1979) e Thomé (1997 e 1999); de registros pessoais de autoridades eclesiais, por exemplo, Frei Rogério Neuhaus (ver Sinzig, 1939) e artigos de jornal (Cabral, 1979 e Thomé, 1999).

população como um especialista do sagrado. Isto se deve especialmente ao fato de que, durante todo o século XIX e início do século XX, a religiosidade dos sertões dos estados do sul do Brasil estava marcada pela presença de diversos beatos, rezadores, entendidos, adivinhos, curadores itinerantes, monges e profetas. O povo legitimava e reconhecia o poder de cura e mediação desses personagens, especialmente porque eram identificados com o povo e a serviço dele: curando, benzendo, batizando, levando aos aflitos palavras de alento e nutrindo os desesperados com promessas de um futuro melhor. Para Monteiro (1974), o monge representava papel equivalente ao do padre, mas, ao contrário dele, vivia junto à população, deixando-se assimilar, "estava a serviço e era a expressão da autonomia do mundo religioso rústico" (p. 81). Desta maneira, essas lideranças religiosas cumpriam, muitas vezes, as funções de conselheiro, médico, juiz e padre, diante da ausência destes profissionais e face à situação de abandono em que vivia a população sertaneja[77], especialmente em regiões relativamente isoladas, até o final século XIX. Desempenhando estas funções, eles contribuíram para colocar em cheque a prevalência da ortodoxia católica junto à população em questão uma vez que os padres, representantes da instituição religiosa, geralmente eram muito ausentes e, quando presentes, posicionavam-se de forma distante da realidade vivenciada por essa população e, muito freqüentemente, ao lado dos interesses hegemônicos[78].

Grande parte dos autores sugere que outro João Maria teria surgido, entre 1886 e 1893, no Planalto Catarinense e ficou conhecido como João Maria de Jesus. Seria de origem Síria ou francesa, denominado Atanás (ou Anastás) Marcaf (ou Markaf) e teria desaparecido por volta de 1908. Os autores destacam que este peregrino pregava penitências, anunciava que o fim do mundo estava próximo e que viria precedido por castigos de Deus, como pragas, escuridão, guerra, pestes, discórdia, entre outros. Era ele que trazia consigo a Bandeira do Divino e a usava para curar. Este monge teria declarado que a República era ordem do demônio e a Monarquia, ordem de Deus (Cabral, 1979, Thomé, 1999). Frei Rogério Neuhaus teria sido confrontado por este João Maria, em 1897, segundo registros do próprio Frei (ver Sinzig, 1939) a respeito de suas práticas religiosas. Perguntado sobre sua procedência, o monge andarilho teria afirmado que nasceu no mar e criou-se em Buenos Aires. Questionado

---

[77] Sertanejo foi o termo utilizado por estes autores para designar a população local da época da Guerra do Contestado.

[78] Esta reflexão se encontra na maior parte da literatura que trata da entrada do catolicismo junto às populações sertanejas, entre os séculos XIX e XX. Trata-se, por exemplo, de Serpa (1997), M.I.P.Queiroz (1957) e M.V.Queiroz (1977).

sobre quem teria dado a ele a missão de ensinar o povo, teria respondido: “faz onze anos que tive um sonho, percebendo nele claramente que devia caminhar pelo mundo durante catorze anos, sem comer carne nas quartas-feiras, sextas-feiras e sábados, e sem pousar na casa de ninguém” (Sinzig, 1939:157).

Segundo Thomé (1997), seriam deste monge andarilho as fotografias amplamente reproduzidas em toda a região sul do Brasil até hoje. Apoiado em Crispim Mira (Folha do Comércio, 1912) afirma que estas fotografias teriam sido tiradas, em 1898, por Herculano Fonseca, de Ponta Grossa (Paraná). Esta fotografia foi copiada por outro fotógrafo de Caxias do Sul (Rio Grande do Sul), Giácomo Geremia, que teria passado a vender as fotos (p.61). Este mesmo procedimento foi feito pelo fotógrafo sueco Claro Gustavo Jansson[79]. César Góes conversou com a família deste fotógrafo, no ano de 2004, quando descobriu que, embora a fotografia não tenha sido tirada por Jansson, a venda de sua reprodução garantiu uma renda considerável a este durante grande parte de sua vida e, ainda hoje, à parte de sua família residente no Paraná. Afirmam que a “fotografia de João Maria” sempre teve muita procura. Segundo Maria da Conceição Oliveira, esta imagem foi vastamente distribuída nas décadas de 70 e 80, do século XX, por lideranças do Conselho Indigenista Missionário (CIMI[80]) entre índios Kaingang e Xokleng do sul do Brasil[81]. Foi esta imagem que encontrei durante a pesquisa.

---

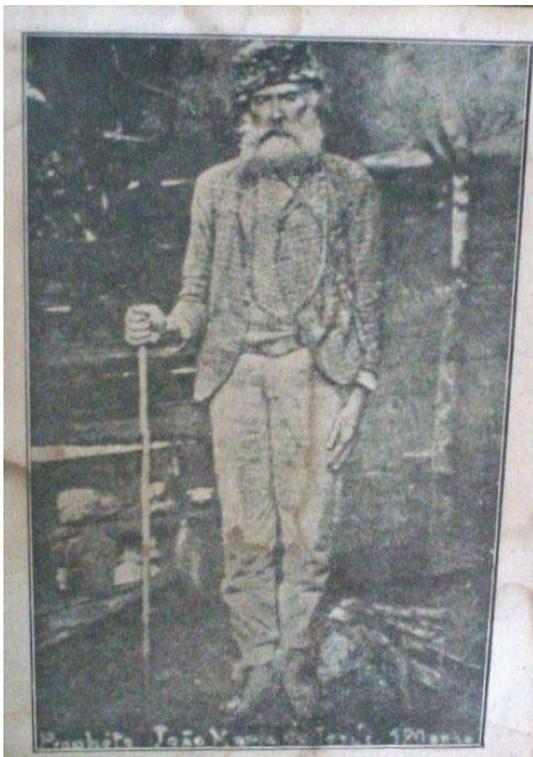
[79] Informação fornecida por César Góes durante evento sobre pesquisa ocorrido nas dependências do Museu Universitário (UFSC), em 29 de julho de 2004, e organizado pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da UFSC. Claro Gustavo Jansson nasceu na Suécia em 1877, veio ao Brasil no final do século XIX, onde viveu nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina até sua morte em 1954 (Curitiba). Embora tenha exercido outras profissões, o trabalho de fotógrafo lhe acompanhou durante todo o tempo em que viveu no Brasil, sendo contratado inclusive pela empresa estadunidense do grupo Farquhar *Brazil Lumber and Colonization Campany*. Recentemente, Vito D’Alessio organizou uma exposição e um livro “Claro Jansson – o fotógrafo viajante” (2004) com parte de sua produção fotográfica.

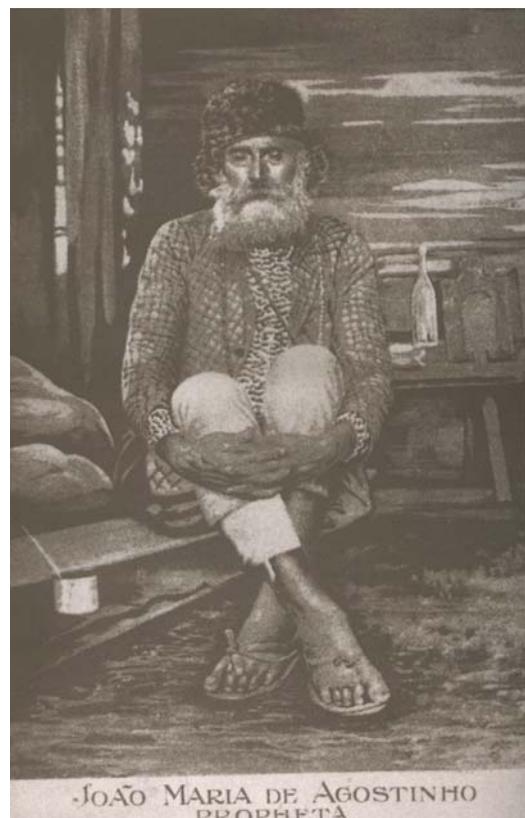
[80] O CIMI faz parte das pastorais sociais da Igreja Católica, cujas dimensões de atuação são: terra, movimento indígena, alianças, formação a serviço da autonomia dos povos indígenas, educação, saúde, auto-sustentação, diálogo intercultural e inter-religioso e índios na cidade. Os objetivos desta atuação foram re-definidos em Assembléia Nacional no ano de 1995: “impulsionados(as) por nossa fé no Evangelho da vida, justiça e solidariedade e frente às agressões do modelo neoliberal, decidimos intensificar a presença e apoio junto às comunidades, povos e organizações indígenas e intervir na sociedades brasileira como aliados(as) dos povos indígenas, fortalecendo o processo de autonomia desses povos na construção de um projeto alternativo, pluriétnico, popular e democrático” (disponível em: www.cimi.org.br acessado em janeiro de 2007).

[81] Informação oral fornecida durante evento sobre pesquisa ocorrido nas dependências do Museu Universitário (UFSC), em 29 de julho de 2004, e organizado pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da UFSC.

"Prophéta Jõao Maria de Jesúz, 180 anos"

Autoria e data incerta. Cópia encontrada em Campo Belo do Sul. Reprodução: Tânia Welter.

"Prophéta Jõao Maria de Jesúz, 180 anos"

Autoria e data incerta.
Cópia encontrada em Campo Belo do Sul.
Reprodução: Tânia Welter.

"Jõao Maria de Agostinho"

Pintura, autoria e data desconhecida.
Reprodução: Tânia Welter.

Para Mourão (1975), os diversos peregrinos reconhecidos como monge ou profeta João Maria, surgidos nesse contexto, possuíam uma semelhança no comportamento: todos tiveram um sonho que lhes indicou a necessidade de caminhar pelo mundo penitenciando-se e pregando. Ignora-se sua origem e não se definem dentro da estrutura social. Esta autora observa que, em função da dificuldade de classificá-los, geralmente lhes são atribuídas todas as qualidades que possam fazer deles mediadores por excelência do mundo do sagrado. São uma síntese da via de acesso ao sagrado e encarnam, de certa forma, o próprio contexto do sagrado. Isto ocorre porque eles são a negação da estrutura social vigente. Ainda, segundo esta autora, os traços que a ideologia sertaneja vai selecionar para definir o caráter sagrado desses monges/profetas são: 1) condição de peregrino (sem lar, família, local de residência); 2) penitente (afastamento dos prazeres e riquezas do mundo para fazer penitência, servindo como ato de purificação); 3) prega o Apocalipse (o apocalipse aparece como um castigo de Deus para todos os homens que estão em pecado. A noção do apocalipse decorre da busca de um sentido para um mundo no qual as contradições sociais se tornam cada vez mais explícitas); 4) poder milagroso de cura e 5) poder de imortalidade (são homens que alcançam a perfeição da condição humana, afastam-se dos males, purificam-se e conquistam definitivamente a vida) (Mourão, 1975: 72/75).

A presença destas características e a esperança no retorno de João Maria[82], teriam possibilitado o reconhecimento de José Maria, tendo sido identificado, inicialmente, como irmão de João Maria, mas às vezes superposto a ele[83]. A imprensa noticiava, em 1912, que, desde o desaparecimento de João Maria, o povo esperava outro messias (Queiroz, 1977). E foi nesse ano que apareceu, em Campos Novos, o curandeiro que ficou conhecido como José Maria de Santo Agostinho e que, após alguns milagres atribuídos a ele e sua postura de despreendimento, tornou-se famoso. Era, no entanto, um personagem controvertido. Nunca foi asceta ou puritano, sabia ler e escrever, levava consigo e lia para os demais o livro História de Carlos Magno e os Doze Pares de França[84]. Seu comportamento levava a uma identificação

---

[82] Esta esperança teria avalizado outras lideranças e movimentos sócio-religiosos em Santa Catarina. Trata-se, por exemplo, do movimento denominado "Canudinho de Lages", ocorrido em 1897 na localidade Entre Rios (Lages) em torno de um homem a quem se chamava "São Miguel" e que se apresentava como primo-irmão de João Maria (Machado, 2004). Da sua afirmação de que o mundo acabaria no final do século XIX formou-se um culto, chegando rapidamente a juntar 300 pessoas. Este movimento mobilizou o Estado e das Forças do Exército que rapidamente dizimaram o ajuntamento. Assim como João Maria, "São Miguel" desapareceu.

[83] Para Mourão (1975), "a mensagem do profeta está colada a ele próprio, não enquanto indivíduo, mas enquanto símbolo que fundamenta um campo semântico vital para o entendimento do mundo" (p. 05). Assim, seu lugar na estrutura permanece sempre em construção, aberto e, por isto, não é nenhuma surpresa cada um ser a continuidade de um único indivíduo.

[84] Sobre a presença deste livro no Movimento do Contestado, ver os trabalhos de Espig (1998 e 2000).

apenas parcial com João Maria[85], o que não impediu, em alguns casos, seu reconhecimento como João Maria. Para alguns autores, embora sua passagem pela região tenha sido bastante curta, José Maria teria criado as condições para a eclosão e manutenção da Guerra do Contestado[86] ou do Movimento do Contestado[87], no início do século XX, no território contestado entre Santa Catarina e Paraná[88]. Segundo Mourão (1975), José Maria assumiu o papel do monge, mas ultrapassou-o. Abandonando o isolamento dos eremitas, seus antecessores, possibilitou que o sagrado se aproximasse mais do humano, veiculou uma mensagem mais precisa, motivou nos sertanejos a esperança de um novo mundo[89], um novo tempo histórico em sua práxis social[90]. Desta maneira, foi reconhecido como messias[91] -

---

[85] É freqüente na literatura a presença de acusações de que este era um "falso profeta", "monge falso", "um enganador do povo", um "mercenário". Ver Lemos [1954], Lemos (1977), entre outros.

[86] Há vasta, variada e, muitas vezes, contraditória literatura escrita sobre a Guerra do Contestado. Segundo Lazarin (2005), o movimento deu margem às mais variadas leituras e interpretações. Cada autor "leu" a guerra com os instrumentos e conceitos que tinha ao alcance, no interior de determinados lugares sociais, sem esquecer que eles próprios são ao mesmo tempo produtos e produtores da sociedade em que vivem (p.134). Os trabalhos considerados *clássicos* sobre a Guerra do Contestado foram elaborados por M.I.P.Queiroz (1957), M.V.Queiroz (1977) e Monteiro (1974). O trabalho de M.I.P.Queiroz (1957) foi um estudo sociológico pioneiro realizado na década de 1950 sobre o universo mitológico dos sertanejos. O livro de Queiroz (1977) foi produzido também na década de 1950 e traz um resgate documental e histórico dos aspectos socioeconomicos da Guerra do Contestado. Monteiro (1974) faz um estudo inovador sobre o movimento dos *revoltosos* utilizando métodos propostos pela sociologia da religião e com elementos do próprio movimento. Posteriormente, Mourão faz um estudo sobre a "gestação social do messias" (escrito em 1971 e publicado em 1975). Estes trabalhos apontam diversas questões teóricas fundamentais para entender o processo de desencadeamento da Guerra do Contestado e da manutenção da devoção ao João Maria na atualidade.

[87] Monteiro (1974) analisa o Movimento do Contestado em dois planos. De um lado, as condições histórico-sociais que favoreceram a eclosão do movimento e, de outro, o universo de significados construídos pelos rebeldes. Encontra três fases distintas relacionadas a ele: *a ordem pretérita* (a existência de um equilíbrio entre consenso e coerção dada pela distribuição de papéis sociais, bens e serviços e guiada por normas tradicionais), o *desencantamento do mundo* (surgido a partir da ruptura da ordem tradicional e a quebra da unidade entre consenso e coerção) e o *reencantamento* (processo de reconstrução a partir dos valores ameaçados pela crise, estabelecimento de uma nova realidade, a partir de uma nova linguagem). O trabalho de Monteiro (1974) é apontado por Espig (1998), Lazarin (2005), Pompa (1998) e Dickie (1996) como inovador em relação a todos os outros e extremamente atual porque interpreta o Movimento do Contestado a partir dos próprios referentes (religiosos, culturais, sociais) e não a partir de teorias explicativas. Desta maneira, a especificidade histórica e cultural do movimento, cria sua própria teoria interpretativa.

[88] Para Auras (1991), entre outros, a questão da terra foi o móvel da luta do caboclo/sertanejo durante o Movimento do Contestado, não a questão dos limites entre Santa Catarina e Paraná. O Movimento do Contestado é, no entanto, emblemático porque "expressa a condição histórica da (des) organização popular, a ação das elites, da Igreja e do aparelho governamental" (p. 232).

[89] Para Gallo (1999), João Maria teria estimulado o envolvimento dos sertanejos na guerra, pois fornecia uma utopia a eles. A partir de sua presença, imaginaram uma vida em um lugar distante, pitoresco, iluminado, com homens bons e fraternidade e esta imaginação acompanhou seus caminhos desde o início.

[90] Segundo Agostinho (2002), o Movimento do Contestado retomou e transformou os rituais pré-figurativos do Império e das Cavalhadas. Ao fazê-lo, os rituais "deixaram de pré-figurar, tornando-se eficazes meios simbólicos pelos quais se exprimia e implantava uma nova ordenação do mundo e se construíam novas fronteiras sociais. No movimento, os símbolos pré-existentes se alteram, conservam os seus velhos significados e adquirem outros (...) inspirados pelo seu *Monge*, à sombra de um simbólico *Imperador*, e a partir dos *Quadros Santos*, com a *Santa Irmandade* (...) passam a tentar instaurar na terra o Novo Século da sua Terceira Pessoa. Esta caracteriza-se primeiro pela *caridade*, (...) processos econômicos de *reciprocidade* e *redistribuição* (...). Em segundo lugar, caracteriza-se pela *liberdade* em relação à estrutura social a que estava renunciando; (...) e terceiro, por um

"homem-deus e deus-homem, anuncia a unidade, o fim de todas as contradições" (p.79). Para Mourão (1975) e Brandão (1987), são as condições estruturais da sociedade vigente que alimentam as forças geradoras do movimento de repulsa. Neste caso, dos sertanejos diante do poder econômico, político e religioso.

A morte heróica de José Maria[92], em 1912, inaugura o "tempo da esperança" e, esperando o messias, os sertanejos passam a construir o mundo social contido em sua mensagem (Mourão, 1975:77). A esperança de seu retorno e a capacidade de comunicação com este, teriam iniciado o ciclo de construção de novos mediadores e, a partir destes, mobilizado o povo em torno de sua mensagem. Trata-se especialmente de virgens e meninos, que tinham a capacidade de entrar em contato com ele e comunicar, aos demais, sua mensagem e palavras de ordem (p. 79). A partir daí, tudo é feito em nome de Deus, São Sebastião e de São João Maria - batizados, casamentos, ordens, reconhecimento de liderança, convocação para a luta, leis e outros – mas, aos poucos, São João Maria se funde também com a imagem de São Sebastião (p. 82).

Até aqui observei dois momentos históricos importantes no processo de legitimação de João Maria entre diversas populações: 1) sua migração para Brasil no final do século XIX, período de intensa movimentação social, política e religiosa tanto na Europa como no Brasil e, 2) eclosão do Movimento do Contestado e da Guerra Santa no início do século XX, no qual muitas pessoas lutaram contra o poder econômico e político e foram derrotados. No entanto, é a superposição identitária dos diversos monges[93], ao longo desta história que me permite falar hoje de João Maria ou São João Maria como personagem legítimo entre a população que foi alvo desta pesquisa. João Maria é um nome que não só aglutina os diversos monges, mas expressa a unidade dos sentimentos, expectativas e esperanças de mudança social das populações que participaram destas guerras, no início do século XX, e daquelas que hoje ainda o têm - o nome e o personagem - como referência no seu universo simbólico.

---

monarquismo que relembra o do *Monge* que foi Messias, e o daqueles que foram seus precursores" (Agostinho, 2002:44/46).

[91] M.I.P.Queiroz (1965) define o messias como "alguém enviado por uma divindade para trazer a vitória do bem contra o mal, ou para corrigir a imperfeição do mundo, permitindo o advento do paraíso terrestre tratando-se, pois, de um líder religioso e social" (p.4). O messias é um líder tipicamente *carismático* (conceito de Weber) podendo ser reencarnação de uma divindade ou herói histórico, assim como os profetas, que se diferenciam dos sacerdotes porque trazem mensagens fora da tradição sagrada, enquanto o sacerdote é um líder burocrático-legal. Sobre messias, ver também Lanternari (1994).

[92] Morrer significava, neste momento, "passar para o lado dos que estão junto de São João Maria" (Mourão, 1975:77).

[93] Felippe (1995) enumera pelo menos cinco deles.

b) João Maria numa relação direta e indireta com a Guerra do Contestado

João Maria é freqüentemente vinculado ao Contestado na literatura escrita (acadêmica e não-acadêmica). Explicitar este vínculo se torna importante para demonstrar o momento histórico da construção da relevância dos monges como agentes de mudança social. Mudança social é um termo genérico para me referir às esperanças que estão embutidas nos milenarismos como *utopias concretas* (Dickie, 1996).

Os trabalhos acadêmicos que destacam a presença de João Maria numa relação (direta ou indireta) com a Guerra do Contestado, apontam perspectivas diferenciadas nesta participação: 1) há aqueles que o colocam no contexto anterior, vinculado à religiosidade tradicional, "rústica", ligado de forma intrínseca à população sertaneja, cabocla e pobre[94], tratado constantemente como profeta ou santo dos caboclos (entre outros, Cabral, 1979; B.Oliveira, 1985; Valentini, 2005;); 2) como inspirador da Guerra do Contestado (guardadas as diferenças de abordagem, destaco os trabalhos de M.I.P.Queiroz, 1957; M.V.Queiroz, 1977; Serpa, 1999; Thomé, 1992, 1997 e 1999) ou de um "movimento sócio-religioso" marcado pela brutalidade estrutural e simbólica por parte das elites locais (Monteiro, 1974; Machado, 2001 e 2004); 3) como líder místico dos sertanejos (entre eles, Luz, 1999). Em muitos casos, João Maria é o nome apontado para execração pública como o causador da chacina, porque teria motivado, inspirado, guerreado e oferecido esperanças ou utopia aos "marginalizados", excluídos, desesperançados, pobres, mas também pequenos fazendeiros e outros. Muitos depoimentos de remanescentes deste movimento[95], no entanto, não evidenciam, e até negam, o vínculo com a Guerra do Contestado ou com João Maria guerreiro (Locks, 1998; C.Oliveira, 1992; Thomé, 1997). Espig (1998) afirma que "em dias mais atuais, é possível ainda perceber no discurso dos filhos ou netos dos sobreviventes uma atitude

---

[94] Lazarin (2005) faz uma análise dos trabalhos, pesquisas e publicações sobre a Guerra Sertaneja do Contestado como fontes para investigar as representações forjadas sobre os sertanejos que participaram da Guerra. Constata que há muitas leituras e interpretações sobre o movimento, além de discursos e invenções sobre os sujeitos nele envolvidos identificados como fanáticos, rebeldes, caboclos, marginais, desajustados, párias, guerrilheiros, sertanejos, sem-terra e outros. Felippe (1995) já havia sugerido que a extensa bibliografia que versa sobre o Movimento do Contestado reflete as óticas pelas quais este movimento é examinado: "desde a fantasiosa que afirma serem os 'jagunços' ingênuos como crianças, fanáticos obstinados, selvagens e rudes como animais, até a formal acusação de puro banditismo" (p. 09).

[95] Os trabalhos a seguir resgataram a memória de remanescentes da Guerra do Contestado: Martins (1995 e 2001), Welter (1999), Schmitt (1996 e 1998) e Deretti (2005) na Comunidade Cafuza de José Boiteux/SC; Renk (1997) entre *brasileiros* ervateiros do oeste de Santa Catarina; Bloemer (1996 e 2000) e Locks (1998) com *brasileiros* da região Serrana/SC; Iunskowski (2002) com migrantes caboclos da Serra Catarinense na periferia de Florianópolis; C. Oliveira (1992) e Valentini (2003) com os habitantes da região do Contestado; Lazzarini (2003) entre os caboclos residentes em Taquaruçu. Lazarin (2005) sugere que o fato de colocar os "vencidos" e "excluídos" a lembrar e falar caracteriza a nova tendência historiográfica no caso do Contestado.

dicotômica. Enquanto alguns demonstram orgulho pelo fato de serem descendentes de 'jagunços', percebendo-os como gente valente que resistiu heroicamente ao Exército da república, outros mostram o medo em falar 'destas coisas'" (p.121). Gallo (1999) explicita a existência de uma espécie de "trauma social" entre os remanescentes e seus descendentes, devido à repressão e à vergonha. Existe um contexto de violência inibindo a memória popular que, por vezes, também ultrapassa o medo: o sentimento de vergonha pelo parentesco com um jagunço rebelado e, principalmente, o sentimento de angústia ao rememorar fatos envolvendo circunstâncias em que os familiares pereceram. Recusam o vínculo com José Maria, o guerreiro, e retomam a perspectiva pacífica de João Maria. 4) como profeta que engendrou o messias, o "salvador" dos justos e puros e instaurador, na terra, de um "novo século"[96] (M.I.P.Queiroz, 1957; M.V.Queiroz, 1977; Mourão, 1975[97]; Gallo, 1999[98]; Cabral, 1979); 5) como uma figura lendária utilizada no processo de educação de uma nova ordem social (Auras, 1984 e Sachweh, 2002).

A diferença entre os trabalhos que buscam comprovar a "real existência" de João Maria e outros, está na forma de abordagem. Enquanto para os primeiros, há grande investimento em especificar o nome "verdadeiro", a origem e a trajetória deste ou daquele João Maria e de José Maria entre as populações, para trabalhos como este, a preocupação está em compreender os significados atribuídos a João Maria nos discursos dos protagonistas, denominados estrategicamente de joaninos.

Interessada em compreender a contemporaneidade destes discursos, aproximo-me particularmente do estudo de Monteiro (1974), sobre o Movimento do Contestado, e de Mourão (1975), sobre o caráter sagrado dos monges/profetas. Compartilho de suas buscas em compreender o significado das ações a partir da própria especificidade histórico-cultural do caso e dos protagonistas. Estes autores não utilizam métodos explicativos ou leis gerais para analisar o movimento, mas mecanismos para captar o significado que os próprios agentes

[96] Thomé (1999) afirma que José Maria não pode ser considerado como messias porque foi morto no primeiro momento e movimento se organizou em torno de sua mensagem e não de sua ação.

[97] Para Mourão (1975), as relações de dominação produzem a ideologia apocalíptica do movimento do Contestado e esta é construída no interior de um "vazio simbólico" deixado pela ideologia dominante, ao relegar os dominados a uma esfera de *liminaridade* (Turner, 1974), de *não-sociedade.* Seria neste vazio simbólico que os dominados elaboram seus próprios códigos, sua própria identidade, em posição de relativa autonomia. Na construção de uma nova realidade, fundamental é o papel do monge que, de sua posição de *liminaridade,* abre a possibilidade de construção de um messias.

[98] Gallo (1999) faz um resgate das tradições e cultura religiosa das populações de Santa Catarina e Paraná, envolvidas na Guerra do Contestado, apontando o Apocalipse de São João na origem da noção milenarista e messiânica dessa população. Sobre milenarismo e imaginário no movimento do Contestado, ver também Espig (1998 e 2000) e Agostinho (2000).

atribuem à sua ação. Para tanto, observam práticas, crenças, ritos, mitos, a apropriação de noções como pureza-impureza, culpa-expiação, sacrifício, sagrado, penitência, apocalipse e, desta maneira, constroem um campo semântico singular. Além disto, ao lado dos significados conscientes e das conseqüências pretendidas, levaram em conta as não pretendidas e nem esperadas. Assim observaram, de um lado, as condições histórico-sociais e, de outro, o universo de significados construídos pelos protagonistas.

A presença de João Maria, antes e como liderança da Guerra do Contestado, foi mencionada também em trabalhos não-acadêmicos[99], obras literárias[100], compêndios de lendas[101], registros historiográficos e iconográficos[102], reportagens em revistas[103] e jornais[104]. Há aqueles que observam João Maria como personagem lendário e sugerem que sua manutenção foi possibilitada por narrativas, lendas, depoimentos e circulação de fotografias sem entrar no mérito desta manutenção. Alguns autores definem esta presença como "tradição de João Maria"[105] ou "lendas de João Maria"[106]. Outros caracterizam João Maria como um único sujeito denominado como monge peregrino, monge santo, mago prodigioso, profeta, profeta dos humildes, um velhinho bom que nunca desejou a luta, que pregava e praticava o bem, homem de bons conselhos, que viveu de forma simples entre os sertanejos, atendia a todos que o solicitassem, orava e seguia os mandamentos de Deus. Também aconselhava, batizava, receitava remédios, predizia fatos terríveis, profetizava que o fim do mundo estava próximo, pregava penitências, fornecia uma esperança aos sertanejos, orientava sobre a vida cotidiana ou dava conselhos sobre como se preparar para o momento em que apenas os "justos serão escolhidos"[107]. Esta referência a João Maria, como um único sujeito, confirma a hipótese da superposição identitária dos monges conhecidos como João Maria. A afirmação de que "São João Maria não morreu" é recorrente em alguns destes trabalhos e, desta forma,

---

[99] Destaco Felisbino e Felisbino (2002), Vieira (1969), Cavalcanti (1995), Ribas (2002), Lorenzi (2003), Derengoski (1986 e 2000), Felippe (1995), Lemos [1954], Lemos e Lemos (s.d.), Moraes (1993), Busato (2001), Pozzo (2001),

[100] Destaco Nascimento, s.d.; Schüler, 1994; Sassi, 2000; Vasconcellos, 1998; Amado, 2002 e Leonardos, 1996.

[101] Entre outros, Bebber, 1989; Waldrigues, 1985 e Antunes Sênior, 1995.

[102] Como FCC, 1987.

[103] Por exemplo, Superinteressante "A Guerra que o Brasil esqueceu", 2000; Historia Catarina "São João Maria não morreu" e "Caminhos da Guerra do Contestado", 2007.

[104] Como: "João Maria, lendas e professias" (O Estado do Paraná, 1979); "Os sobreviventes do Contestado", (Diário Catarinense, 1996); "O Contestado – Histórias de Santa Catarina", (Diário Catarinense, 2000); "Os maiores monges do Planalto", (Correio Lageano, 2000); "São João Maria não morreu", (A Notícia, 2004); "A Herança do Contestado", (A Notícia, 2004); "A guerra dos monges que redesenhou o PR" e "Três líderes, um só mito" (Gazeta Povo, 2006).

[105] Thomé (1992) sugere que existiu mais uma *tradição João Maria* do que elementos que comprovem sua existência.

[106] Para ver a categoria de lenda apropriada no trabalho, ver Cabral (1979) e Nascimento (s.d.)

[107] Esta idéia aponta para um messianismo difuso, vinculado à figura messiânica de João Maria.

apontam para o sentimento "popular", quer dizer, para o *mundo* que sustenta sua imortalidade e permanência junto aos sujeitos.

c) Contemporaneidade de João Maria

Embora considere que os trabalhos que vinculam João Maria ao Contestado sejam importantes, especialmente porque indicam uma historicidade, enfoco a partir daqui aqueles que levaram em conta a sua contemporaneidade. A etnografia, realizada por E.Vieira (1996), sobre o movimento devocional em torno da Gruta do Monge em Lapa/PR é um exemplo de sua contemporaneidade. A autora constatou, a partir de registros históricos, que João Maria teria se instalado ali em 1851 e, sua fama, logo atraiu centenas de pessoas que buscavam a cura para suas doenças. Após seu desaparecimento, o governo transformou a gruta num Parque Turístico que é visitado hoje por milhares de pessoas. Como um significativo símbolo material referente à existência de João Maria, percebeu que observar o movimento na Gruta do Monge poderia responder questões sobre a origem da devoção a ele (tabaréu, ermitão que perambulou no passado) e sobre sua influência na população. Considera que o espaço tornou-se sagrado porque os homens lhe dão este sentido, o revestem com este significado. "Para os devotos de João Maria, a sacralidade do local deve-se à passagem deste por ele. Porém são os devotos que reforçam esta sacralidade quando visitam o Parque, percorrem a 'via sacra' até a gruta, e expressam através de alguns rituais que consideram indispensáveis para a obtenção da graça solicitada" (p. 20). Tudo isto levou Vieira a concluir que: 1) a fé é um elemento central na construção da gruta como espaço sagrado, 2) João Maria é, para seus devotos, um santo que cura, abençoa e protege os fiéis, cuja presença é sentida em marcos como cruzeiro, águas e plantas. No entanto, é na gruta "que se dá o contato mais íntimo entre a entidade e seus crentes [...]. É na gruta que podemos sentir externada pelos devotos, a força da fé daqueles que acreditam na santidade do monge" (p.7)[108].

No caso do Rio Grande do Sul, Fachel (1995) se surpreende com a popularidade de João Maria junto a diversas populações. Ao circular por espaços como rodoviárias, vilarejos e periferias de grandes cidades, mostrava uma fotografia de João Maria e esta era imediatamente reconhecida pelas pessoas que passavam a falar sobre ele com entusiasmo e

---

[108] Há outros trabalhos sobre a popularidade de João Maria no Paraná. Cito, por exemplo, Waldrigues (1985), Nascimento (s.d.), Carneiro Jr (1996). No Mato Grosso, ver as histórias resgatadas pela Associação dos Novos Escritores de MS na pessoa de Arthur J. Amaral (s.d).

detalhamento. Para explicar sua presença, resgata uma série de registros históricos e, a partir disto, enfatiza as diferenças na trajetória de João Maria d'Agostinho (denominado por este como "peregrino do povo"), João Maria de Jesus (como "prolongamento do peregrino") e José Maria (como "monge da revolta"). Sugere que os dois primeiros monges encarnavam o protesto e os anseios do povo simples e explorado dos sertões. O povo acreditava neles porque não representavam o *status quo*, nem as instituições oficiais ou os dominantes e, portanto, significavam esperança de transformação. Afirma que esses peregrinos pregavam a paz e não eram revolucionários. A motivação para uma reação contra a situação de opressão teria ocorrido no Contestado, com José Maria. O autor constatou que João Maria, no entanto, continua sendo identificado com o povo sofredor e simbolizando uma recusa ao mundo e à sociedade que oprime e exclui o povo de seus direitos e indica solidariedade, compreensão e alívio para seus sofrimentos. Aqueles que acreditam nele continuam desconfiando das instituições, por isto preferem as "cruzes de João Maria" e os singelos oratórios às modernas capelas construídas pelas paróquias locais.

Considero que as etnografias de E. Vieira (1996) e Fachel (1995) contribuem para este trabalho na medida em que demonstram a popularidade de João Maria em outros estados do sul do Brasil e contribuem na caracterização deste como santo e profeta.

C. Oliveira (1992) buscou elementos empíricos para explicar a construção e manutenção do mito em torno de João Maria, na década de 90, na antiga região do Contestado (entre os estados de Santa Catarina e Paraná). Apropriou-se da noção de mito a partir de Levi-Strauss (não como uma história contada, mas "como um esquema lógico que o homem cria para resolver problemas que se apresentam"), Barthes (modo de significação) e Durkheim (eficácia do mito) (p.150-2). A partir destes referenciais, assume que o mito de João Maria não constitui uma ilusão, fábula de outro mundo, ou mero produto da imaginação de seus devotos, mas "construiu-se a partir de um espaço simbólico próprio fornecendo aos sertanejos os modelos de sua conduta, conferindo significado e valor à sua existência, estabelecendo os liames de sua concepção de mundo, seus princípios ideológicos, sua cosmovisão" (p. 152).

Embora este autor esteja dialogando diretamente com meu trabalho em termos empíricos e temáticos, fez uma opção teórico-metodológica que o distanciou e o levou a *explicar* e não *compreender* (Ricoeur, 1978) a presença de João Maria entre a população. Ao fazer afirmações como estas: existe "na mente de alguns informantes uma ausência de clareza

quanto à identidade de cada um dos monges" (1992:95) ou "por vezes confundam os três monges que passaram pela região" (p.10), C. Oliveira indicou ainda mais este distanciamento. Esta afirmação supõe ignorância dos informantes e menospreza o universo simbólico que abre para a sobreposição identitária dos monges. O que ele chama de "ausência de clareza" ou "confusão" é, antes, fusão. Ao invés disto, opta pela fundamentação documental histórica para demonstrar a especificidade de cada monge. A partir desta fundamentação, afirma que a população atual, ao se referir a João Maria, identifica-o com as características de João Maria de Jesus (Atanás Marcaf) embora o chame de João Maria de Agostinho. Analisou a origem deste mito, o significado de sua reelaboração e a preservação no ideário religioso da população regional. Constatou que o mito em torno de João Maria de Jesus foi construído a partir de um contexto sociocultural e religioso e que preenche diferentes sentidos para os atores sociais segundo os momentos históricos.

Por fim, C. Oliveira considera que: 1) o mito de João Maria foi construído na época da Guerra do Contestado e preencheu um "sentido messiânico, pois permitiu aos sertanejos verem José Maria como a continuação de João Maria, o messias esperado para pôr fim a um modo de ser e de viver desconfortável" (1992:174). Embora não afirme a idéia da superposição identitária dos diversos monges em uma única entidade, indica que o habitante regional projetou em José Maria "as representações míticas construídas a partir de João Maria de Jesus para dar sentido à sua existência, resgatar a possibilidade de dias melhores e mudar de vida, assim como profetizara João Maria" (idem)[109]; 2) findada a Guerra do Contestado, o mito de João Maria de Jesus se manteve, sendo passada de geração em geração, por meio das narrativas sobre seus feitos, seus poderes e sua santidade; 3) o mito do monge é o mesmo do passado, mas o sentido foi transformado: "Hoje, trata-se de um 'santo', considerado no mesmo nível dos demais e tradicionais santos da Igreja Católica[110]. Um santo que pregou valores que seus devotos procuram pôr em prática e que, para tanto, contam com um mito e com marcas religiosas para refrescar continuamente a sua memória" (p. 176); 4) São João Maria de Jesus é homenageado por meio de novenas, ladainhas, terços[111], promessas, visitas

---

[109] Embora tenha considerado antes que José Maria ocupou o espaço vazio deixado por João Maria, "não como o próprio João Maria ressureto, mas como seu irmão" (p.83)
[110] Thomé (1997), Valentini (2005), Felippe (1996) e Woitowicz (2006) reforçam esta noção.
[111] Denomina-se terço tanto o conjunto de orações (rezadas individual ou coletivamente), quanto o objeto que ordena estas orações: feito com diversos materiais formado por um número limitado de contas, separadas por outras com formatos diferentes para que o devoto possa controlar a quantidade de orações rezadas apenas pelo tato. O terço geralmente é composto por orações oficiais que são rezadas de forma repetitiva como Pai-Nosso,

aos lugares sagrados. Estes constituem, conclui C. Oliveira, os ritos atuais que preservam o mito do monge de antes no santo de hoje, ou seja, digo eu, uma única entidade espiritual que continua encantando o povo.

Cabral (1979) destaca a contemporaneidade de João Maria a partir de sua consagração como santo, denominado como São João Maria. Também, este autor não trabalha com a hipótese da superposição identitária entre os diversos monges e preocupa-se em definir qual deles foi canonizado pelo povo. Sugere que teria sido aquele João Maria que circulou pelo sul do Brasil no século XIX, e não José Maria, morto em combate durante a Guerra do Contestado. Afirma que, apesar de José Maria ter sido morto na primeira batalha da Guerra do Contestado, em condições que facilitariam a conquista de uma auréola de mártir, o povo não canonizou o sacrificado/guerreiro, não elevou ao altar o mártir e não glorificou sua memória (o que parece ser confirmado por Locks, 1998; C. Oliveira, 1992 e Thomé, 1997 e 1999). Antes, voltou-se para a simplicidade pacífica de João Maria e é ele que persiste em sua lembrança[112], cercado de respeito e saudade, com halo de santidade, embora seu nome seja, muitas vezes, apontado à execração pública como o causador da chacina do Contestado. Esta consagração teria ocorrido antes de explodir a Guerra do Contestado e os anos de sua ausência cercaram-no de lendas e histórias, sendo considerado um santo singular que reunia numa só pessoa um anacoreta e um peregrino. É ele que é "considerado um homem de Deus, um iluminado, um profeta, um santo, capaz ainda de realizar, pela fé, os prodígios que dele se contam e que em vida não realizou" (p.194/5).

Para demonstrar esta idéia, Cabral afirma que este João Maria foi escolhido porque nunca desejou a luta, pregava e praticava o bem e seguia os mandamentos de Deus, da mesma forma que pregava penitências, predizia fatos e não queria ajuntamentos. "João Maria foi um dos protetores dos sertanejos. Viveu entre eles, que o conheceram cheio de virtudes, das virtudes que eles compreendiam. Dirigiu-lhes a palavra e deu-lhes remédios. Curou e aconselhou. As águas que ele abençoou e as ervas que recomendou, curaram" (p. 310). Embora afirme que São João Maria não tenha qualquer relação com José Maria, a impressão que fica é que Cabral estaria "recuperando" a positividade de João Maria e até defendendo-o das acusações de ter sido um guerreiro.

Ave Maria, Salve Rainha. O terço oficial é um excelente exemplo de ritual verbal, sobretudo nas formas mais elaboradas - monotonia por um lado, arte da memória do outro (Sáez, 1996:120).

[112] Alfredo de Oliveira Lemos (Lemos e Lemos, s.d.) confirma esta idéia. Afirma que conheceu João Maria e José Maria e que o segundo era um guerreador que trouxe desgraça ao povo e prejuízo ao país e que se prevaleceu da fé que o povo tinha no primeiro, aquele um homem que só pregava o bem e ajudava o povo.

A partir de dados empíricos, afirma que João Maria continua sendo, para os sertanejos, um santo. Santo sertanejo, rude, maltrapilho, mas santo. Santo que faz milagres e socorre os crentes que não hesitam em colocá-lo ao lado dos santos prediletos no oratório familiar e nas capelas. Santo cujas virtudes se incorporam nas águas, cujos pousos são lugares santos e pontos de peregrinação e que ainda vive nos cruzeiros, nas árvores e nas grutas que o abrigaram. As cruzes que ele plantou ficaram santas, assim como as árvores que o abrigaram e milagrosas as águas de onde bebeu. "Tudo o que se refere à vida de João Maria ainda é, ali, santificado pela presença de sua lembrança" (Cabral, 1979:09). As "medidas do santo" são conservadas com carinho, em capelas e oratórios domésticos, e o costume de batizar os filhos com o nome de João Maria é mantido. Isto o levou a concluir que a veneração a João Maria em Santa Catarina, Paraná e Rio Grande do Sul, na década de 50, era tão intensa quanto antes, mas muito mais disseminada talvez do que nos dias que antecederam a luta na região Contestada, incorporando inclusive "colonos de origem" que, na troca de valores culturais na região, tomaram do sertanejo a proteção de João Maria (p. 311).

Embora não partam da idéia da superposição identitária entre os diversos monges conhecidos como João Maria, Cabral (1979) e C. Oliveira (1992), de certa forma, chegam a esta conclusão ao "ouvir" os interlocutores e demonstrar sua contemporaneidade como santo.

É interessante notar que grande parte dos trabalhos escritos sobre João Maria vão em busca da fundamentação documental histórica, num trabalho de reconstrução de personagens específicos, mesmo quando focalizam sua contemporaneidade.

As informações trazidas por estes trabalhos são importantes na medida em que mostram a origem histórica da construção de João Maria como santo, abrindo a possibilidade de entendermos não tanto a sua permanência, mas uma cultura histórica que define a figura deste como central na religiosidade contemporânea dos joaninos catarinenses. Os que escrevem sobre a contemporaneidade de João Maria são interlocutores importantes para este estudo a respeito da presença de João Maria e das diferentes maneiras pelas quais esta presença se manifesta.

CAPÍTULO III

O MUNDO HIERÁRQUICO E ENCANTADO DOS JOANINOS

Tomando João Maria como fio condutor, ou seja, como elemento *encantador* do *mundo hieraquizado* dos joaninos, neste capítulo explicito as diversas formas de apropriação deste no cotidiano e nos rituais religiosos.

1) Mundo hierárquico

Considero que o *mundo* dos joaninos está mais próximo de um *holismo* ou perspectiva *hierárquica,* em que o todo é mais importante que a parte e onde há mais pessoas que indivíduos, do que da perspectiva *individualista,* na qual o indivíduo é o valor supremo (Dumont, 1985 e 1992 e Da Matta, 1990)[113]. Não estou afirmando com isto que o joanino não possui particularidades ou importância para o grupo, mas que este está articulado em torno de algo mais amplo – a família, o grupo doméstico, a comunidade, sendo incorporado neste “todo” a partir de sua participação nos espaços de sociabilidade, rituais religiosos (em destaque o batismo), organização do trabalho ou qualquer atividade em que a relação seja mais complementar do que individualista.

a) Grupos domésticos e parentesco

O *mundo hierárquico* dos joaninos é composto mais por grupos domésticos ou famílias extensas do que por famílias nucleares, visto aqui como o grupo constituído por pessoas com relações de consangüinidade, afinidade ou outra relação de parentesco que vivem numa casa[114]. Já o parentesco, como a linguagem que organiza estas relações (K. Woortmann, 1977), é permeado por distinções etárias e de gênero. Do ponto de vista da ajuda e da sociabilidade, vizinhos, amigos e compadres atuam como equivalentes de parentes. As redes

[113] Velho (1994) sugere que o holismo deve ser entendido apenas como uma tendência (em certas situações como dominante), mas não "como uma anulação ou exclusão da individualidade em qualquer contexto" (p.25).
[114] Noções inspiradas em K. Woortmann (1987), Mendras (1978) e Auge (1978).

de reciprocidade estabelecidas entre pessoas, que se opõem a uma particularização e fragmentação das relações sociais, são ampliadas e dinamizadas pela circulação de crianças, jovens e adultos, pelo compadrio e pelas relações sociais estabelecidas no trabalho, religião ou lazer. Estas são também espaços e eventos para incorporação da pessoa na coletividade.

Nesta forma de organização, a criança é responsabilidade da coletividade e não apenas de seus pais biológicos. É comum outros parentes consangüíneos, afins ou espirituais (como padrinhos) assumir o cuidado com as crianças, às vezes de forma definitiva, em outras, provisória[115]. Em alguns casos, a criança é *dada* para adoção de forma definitiva e perde sua identidade original. Já, em outras, ela vai residir com outro grupo doméstico, mas não perde seu vínculo original. Há, também, casos em que não há exatamente uma definição de adoção - a criança simplesmente vai convivendo no cotidiano de outro grupo doméstico e, às vezes, acaba permanecendo nele. Freqüentemente a criança vai passar um tempo em outra casa por dificuldades financeiras ou para fazer companhia a alguém. Na maioria dos casos relatados, a criança passa a conviver com a nova família, mas não perde o vínculo com os pais biológicos, que freqüentemente até auxiliam na sua criação. Em caso de ser adotada ou apenas *dada* de forma provisória, pode, na nova família, desempenhar funções ou cumprir tarefas em aberto, preencher lacunas deixadas pelos componentes da família como fazer companhia para uma pessoa idosa ou complementar a mão-de-obra (neste caso, gratuita) nas atividades domésticas ou agrícolas. Em suma, a criança, de uma maneira geral (adotada ou não), pode servir como elemento estimulador de sociabilidade e união no grupo familiar, como um laço para manter ou reatar uma relação extremada entre parentes e, até possibilitar novos arranjos familiares e de parentesco.

Embora com outras características, também jovens e adultos, parentes consangüíneos ou não, são incorporados, de forma provisória ou definitiva em outros grupos domésticos. Em alguns casos, são incorporados no novo grupo para que possa ser auxiliado (financeiro, educacional, saúde ou outro). Em outros, o interesse para recebê-los partiu da outra família[116].

Neste *mundo hierárquico*, é freqüente a utilização de um pronome de tratamento ou a condição da pessoa em relação àquela que fala, antes de seu nome para identificá-la. Por exemplo, tio João, padrinho Joel, compadre Joaquim, comadre Maria, falecida mãe, ou outro.

[115] Esta prática aproxima-se daquilo que Fonseca (1995) definiu como *circulação de crianças,* embora esta esteja observando um ambiente de periferia urbana.
[116] É recorrente, por exemplo, assumir o cuidado de jovens, adultos ou idosos que recebam benefícios da previdência social ou tenham propriedades.

Esta forma de identificação serve para reforçar as posições ocupadas pelas pessoas nos relacionamentos e, mais do que isto, para definir qual o lugar na hierarquia que este sujeito ocupa e nominar os direitos e deveres recíprocos nesta relação. Por exemplo: a geração mais nova deve respeito aos mais velhos (pais, tios, avós, bisavós ou qualquer pessoa mais velha), assim como afilhados devem respeito aos padrinhos (independente da idade), pois estes estão no lugar dos pais e devem ser respeitados como tais. Além disto, esta relação deve ser revestida de respeito religioso. Quando se encontram, a geração mais nova e o afilhado devem pedir uma bênção aos mais velhos (ambos os sexos) e aos padrinhos dizendo: "benção, fulado de tal" (identificando a posição que ocupa na relação e seu nome). Diante deste pedido, estes devem dizer – "Deus te abençoe"[117]. Esta forma de cumprimento substitui os habituais bom dia, boa tarde ou boa noite, e está revestida de valores assimétricos. O fato de os mais jovens não pedirem esta bênção denota falta de respeito e estes podem ser repreendidos por esta atitude. Já a falta de resposta, de bênção, por parte do padrinho e da geração mais velha, geralmente é uma forma de repreensão ao afilhado.

A relação hierárquica estabelecida entre gerações é freqüentemente lembrada nas conversas sobre qualquer assunto.

> A gente obedecia bem os pais da gente, levantava bem cedo, os pais iam trabalhar na roça e de lá, às vezes chegava de noite porque as vezes era longe o serviço, e chegava em casa, tomava um bainho, jantar e dormir. No outro dia, pegar de novo. Daí não tinha roubo, não andava perseguição de morte (M.D.R., 88 anos, Campo Belo do Sul)[118].
>
> Tânia – quando ouviu falar do profeta João Maria?
> Julia – de uma certa idade, quando era criança, quando eu comecei a falar dele e comecei a entender. Quem falava era meus pais, meus velhos avôs, padrinho Joaquim (seu irmão) falava muito deste homem e a gente ficava escutando. Mas a gente não tinha a oportunidade de chegar e perguntar "mas, o que que era este homem? O que ele queria? O que andava fazendo?" A gente não tinha coragem de perguntar, era uma conversa dos velhos. As crianças não podiam escutar, quando era criança né. Então a gente ficava ouvindo pelas paredes a conversa deles. Mas a gente era muito ladino e a gente gravava. A gente tinha desejo de perguntar e a gente tinha medo, eles batiam muito né (J.A., 52 anos, José Boiteux).

---

[117] Esta prática foi encontrada por Cândido (1987:248) entre os caipiras paulistas e, mais recentemente, por Bloemer (1996:213) e Locks (1998:115-6) entre os agricultores *brasileiros* do Planalto Serrano.

[118] Os entrevistados serão identificados apenas com as iniciais, idade, município de residência ou outra informação crucial. Outras informações como idade, religião, atividade profissional, data e outros detalhes significativos da entrevista podem ser encontrados no Anexo 17.

> Minha mãe contava que ela era mocinha e quando ele tava vindo, meu avô já era brabo né, já dizia pra eles "São João Maria tá vindo lá, vocês não incomodem, façam o que você querem por aí, deixa eu, com ele, conversar". Daí eles ficavam por ali conversando e criança não podia falar, todo mundo quietinho (T.M., 54 anos, José Boiteux).

Os discursos anteriores foram formulados por aqueles que, embora adultos, relatam a respeito da educação repressiva e hierárquica que receberam dos pais e avós, além das "ameaçadoras" sanções, em caso de desvio. O discurso a seguir, explicita o outro lado, ou seja, a visão daquele que está na posição de comando e avalia o desvio, quebra das regras de convivência hierárquica entre gerações, de forma indignada. A avaliação é feita a partir da revelação profética de João Maria.

> Ele (João Maria) disse que um filho, que a mãe e o pai vão ter muito amor pelos seus filhos, mas um pai, uma mãe ia ter trabalho, porque um filho, às vezes, não é fácil. As filhas também não vão querer obedecer as mães e se a mãe aconselhar uma filha, a filha já acha ruim. Já quer sair de casa, porque acha ruim que a mãe já tá maltratando ela. Daí por diante. Hoje em dia acontece tanta coisa ruim porque os jovens não querem, eles não acreditam. Essa passagem que eu tô contando para você, que você pediu, meu pai me passou, minha mãe, se hoje eu vou passar para os filhos, eles (jovens) dizem "é história de gente velha, do tempo dos antigos, isso aí não acontece mais", eles não acreditam, eles não valorizam (J.A., 52 anos, José Boiteux).

A educação hierárquica e as formas de tratamento entre as gerações relembram as posições na hierarquia, as obrigações de cada um, os poderes, mas especialmente quem é a pessoa no grupo, ou seja, são formas de reforçar as regras sociais, que são definidas a partir de categorias como respeito, honra e hierarquia, mas também formas de "pessoalizar" o indivíduo.

b) Redes de reciprocidade e solidariedade

As redes de solidariedade e reciprocidade dos joaninos são acionadas sempre que surgem dificuldades concretas no trabalho cotidiano, nas dificuldades de saúde, dinheiro, transporte e outros. Isto não significa que estas redes funcionem a contento e nem que as dificuldades sejam satisfatória e definitivamente solucionadas. Observei freqüentes

interferências e influências de valores mais individualistas e nada solidários entre estes grupos, tornando a vida destes, ainda mais vulnerável. E, por fim, se num primeiro momento existe a necessidade de demonstrar uma relação cordial, de solidariedade e respeito mútuo, numa convivência maior com os grupos, evidenciam-se os conflitos internos. Estes conflitos aparecem nos discursos a respeito de qualquer assunto, às vezes de forma sutil, em outras nem tanto. Em alguns momentos, tive certeza de que os conflitos levariam, em breve, a um fim trágico. No momento seguinte, constatava que os conflitantes estavam novamente harmonizados porque tinham estabelecido uma nova relação de compadrio, afinidade, trabalho ou outro. Isto possibilitou constatar que o próprio conflito dinamiza o processo social e motiva a criação de novas relações de solidariedade e reciprocidade entre os sujeitos, grupos de parentela ou de vizinhança. A reciprocidade cria espaço para sociabilidades e recreação, reforça laços de amizade já existentes e estabelece novas alianças.

As trocas, teoricamente voluntárias, são, na realidade, obrigatoriamente dadas e retribuídas, porque o que trocam não são exclusivamente bens e serviços, mas colaborações entre coletividades, neste caso, famílias ou grupos domésticos. Além da obrigação de retribuir, há a obrigação de dar e de receber. Deixar de dar ou recusar-se a receber equivale a recusar uma aliança ou comunhão (Mauss, 1974).

c) Relações de compadrio

É comum em diversos países mediterrâneos, latino-americanos e também entre os joaninos a estratégia de estender a rede de parentesco através de outra rede - a rede de compadrio[119]. A relação de compadrio, definida por adultos, é constituída a partir de rituais como o batismo e possibilita ampliar a rede de reciprocidade e solidariedade[120] na linha horizontal (compadres e comadres recrutados na mesma camada social) e na linha vertical (recrutados em outras camadas)[121]. No primeiro caso, há uma tendência de escolha do compadre por relações afetivas e, no segundo, a possibilidade de um patrocínio econômico,

[119] Guardadas as diferenças de abordagem, ver especialmente Arantes (1994), Monteiro (1974), K. Woortmann (1987), Fonseca e Brites (1988) sobre os desdobramentos das relações de compadrio em contextos rurais e urbanos.
[120] A partir desta constatação, Serpa (1997) sugere que o sacramento do batismo não se configura apenas como uma significação religiosa, mas também como realização de interesses sociais e econômicos para além das relações familiares.
[121] Lembrando que a reciprocidade só ocorre entre pessoas (não indivíduos) (K.Woortmann,1990).

político e social. O duplo batismo possibilita ampliar ainda mais esta rede, sendo recorrente a escolha dos compadres localizados na linha horizontal no batismo não-eclesial e, na linha vertical, no batismo eclesial. Freqüentemente toda família e amigos são envolvidos na relação de compadrio, mais cedo ou mais tarde, por meio de rituais de batismo, Primeira Eucaristia, Crisma ou Casamento.

A partir do estabelecimento da relação de compadrio, tanto vertical quanto horizontal, há uma expectativa dos pais de que os padrinhos participem na formação e na educação dos afilhados (orientando, auxiliando financeiramente e repreendendo, caso seja necessário) e que os protejam caso qualquer coisa ocorra com os pais. É muito freqüente encontrar crianças que estão sendo "criadas" (adoção temporária) pelos padrinhos, enquanto os pais estão enfrentando dificuldades.

O relacionamento estabelecido entre padrinhos e afilhados é orientado pelas regras de parentesco. Se o relacionamento entre pais e filhos é considerado incestuoso, a relação entre afilhados e padrinhos também é[122]. Assim, além do compromisso moral e material assumido com o afilhado e sua família, o padrinho, ao aceitar o convite para batizar uma criança, fica submetido às regras específicas de relacionamento entre padrinhos e afilhados, sendo freqüente o impedimento de relação sexual e conjugal entre eles[123]. Os desdobramentos deste comprometimento são diversos, especialmente se o padrinho for uma criança.

A consciência do comprometimento assumido por padrinhos esteve muito presente nos depoimentos, mesmo de crianças joaninas. Apenas para exemplificar, conheci uma criança que batizou um menino aos nove anos de idade e após este momento, passou a se relacionar com os pais da criança com uma formalidade nunca antes vista, não permitindo que os mesmos tivessem, para com esta, um comportamento brincalhão ou de contato físico da mesma forma que tinham anteriormente. Ficou evidenciado que o envolvimento desta criança no batizado de outra lhe impôs uma série de responsabilidades e de interdições, inclusive de relacionamentos futuros, por exemplo, com o afilhado.

A partir dos afilhados é possível observar outros aspectos desta relação. Tanto no compadrio vertical quanto no horizontal, a relação entre afilhados e padrinhos é sempre uma relação assimétrica. O entendimento é que a criança estando na posição de afilhada deve ser

---

[122] Esta referência nos leva a outra – aquela sugerida (especialmente por lendas) da relação entre compadres e comadres também ser incestuosa.

[123] Há registros também do impedimento de relacionamento entre comadres e compadres. O imaginário popular está repleto de histórias sobre as conseqüências de uma transgressão destas proibições, como por exemplo, se um compadre se relacionar com uma comadre, ambos podem ser transformados em uma figura perigosa e temida conhecida como *boitatá*. Estas histórias são utilizadas como formas de transmissão das regras sociais.

protegida e auxiliada pelos padrinhos, mesmo que estes sejam crianças, e os afilhados devem respeito a este. Há uma mudança nesta relação quando o afilhado se torna adulto e especialmente quando casa. Neste momento, passa da posição de "subordinado" aos mais velhos e aos padrinhos a "subordinador", ou seja, aquele que deve ser respeitado pela geração seguinte e pelos afilhados. É o momento de proteger esta nova geração e de estabelecer alianças e redes de reciprocidade com os outros adultos, inclusive os padrinhos.

A partir destas reflexões posso concluir que, mais do que ampliar as redes de solidariedade e reciprocidade, as relações de compadrio as dinamizam e fortalecem.

2) A vivência religiosa

Há concordância entre diversos autores de que o catolicismo possui uma enorme gama de possibilidades de vivência religiosa em seu interior (ou paralela a ele), além de mudanças em sua direção, quando necessário[124].

Observei que os joaninos vivenciam, de forma amalgamada, elementos próprios do catolicismo "popular", denominado também de *tradicional* (Steil, 2004) ou *rústico* (Monteiro, 1974)[125], do catolicismo romano, catolicismo da libertação[126]/catolicismo inculturado (Locks, 1998) e, mais raramente, catolicismo carismático[127]. Os dois primeiros modelos de catolicismo estão na base daquilo que estou chamando como *catolicismo difuso* (Steil, 2004), pois, embora suas raízes estejam na Idade Média Européia, influenciaram profundamente a sociedade brasileira e catarinense e se apresentam, ainda hoje, como o principal referencial religioso dos joaninos. As duas outras formas de catolicismo (catolicismo da libertação e

---

[124] Este e outros aspectos sobre o catolicismo estão mais desenvolvidos no anexo 16 e fundamentados em Macedo (1989), Brandão (1980), Locks (1998), Moreira (1998), Sanchis (1998), Boff (1991), Steil (1998, 2003, 2004), Fernandes (s.d.) e P. Oliveira (2003).

[125] Cândido (1987) emprega o termo "rústico" já na década de 50, fazendo referência à cultura camponesa e cabocla. A partir daí, este termo é utilizado por Monteiro (1974) referindo-se à religiosidade das populações caboclas do planalto catarinense.

[126] Sobre a Igreja da Libertação ou Catolicismo libertador ver também Libânio (2003), P. Oliveira (2003) e Steil (2003 e 1998).

[127] Há outras formas de classificar os vários catolicismos. Apenas para exemplificar, P.Oliveira (2003) percebe quatro modelos na trajetória do catolicismo brasileiro: 1) Catolicismo da salvação individual (religião de compensação), 2) Catolicismo *popular* (religião de compensação), 3) Catolicismo da *Libertação* (anos 70 e 80, religião da redenção) e, 4) Catolicismo Carismático (mundo moderno e pós-moderno, década de 90, religião de aperfeiçoamento). Ao analisar o processo histórico do catolicismo no Rio Grande do Sul (aliado ao processo histórico mais amplo), Steil (2004) observa uma divisão semelhante à anterior: catolicismo moderno de origem ibérica e catolicismo tradicional (entre século XVI e XVIII), catolicismo de imigração (final do século XIX e início do XX), catolicismo romanizado (segunda metade do século XIX), catolicismo libertador (década de 70 e 80), catolicismo carismático (década de 90) e catolicismo difuso e cultural.

carismático) têm como marcos o Concílio Vaticano II, o diálogo com o "mundo dos pobres" (no caso da Teologia da Libertação) e com o "mundo moderno" (no caso da Renovação Carismática) (P. Oliveira, 2003). Embora não tenha percebido grande influência do segundo modelo no *catolicismo difuso*, os joaninos foram muito influenciados pelos padres ligados à Teologia da Libertação.

Em termos históricos, é possível afirmar que o catolicismo catarinense foi formado, ainda no período colonial, a partir dos conteúdos devocionais do catolicismo português. Estes conteúdos foram mesclados, no território catarinense, primeiramente com as "populações nativas" (indígenas, descendentes de africanos e caboclos) e, posteriormente, com as dos "colonos de origem" (Serpa, 1997). Neste processo, elementos da religião institucional foram reinterpretados, transformados e adaptados pelas populações de acordo com as especificidades de cada grupo e contexto. Desta maneira, as práticas do catolicismo, embora semelhantes na base, foram transformadas no contexto. Este processo e a falta de uma presença mais efetiva da Igreja teriam gerado um catolicismo de caráter leigo, marcado pelo culto aos santos e a outros habitantes a quem se atribuem poderes taumatúrgicos (João Maria, por exemplo), devoções penitenciais, procissões, romarias, festas, bênçãos, curas e proximidade com elementos naturais como grutas, fontes de água e remédios naturais. Esta situação qualificaria o que Monteiro (1974) denominou como "impregnação religiosa na vida quotidiana" ou "inexistência de demarcação entre os fenômenos da natureza, da sociedade e do sobrenatural" viabilizada por uma concepção de mundo cosmicizante (p.84).

A romanização foi instaurada no Brasil, na segunda metade do século XIX, e pretendia promover um processo estratégico de "purificação do catolicismo popular tradicional" (Steil, 2004:19)[128]. Sua "estratégia de implantação consistia basicamente na formação do clero em seminários e na organização do catolicismo a partir das paróquias e dioceses, substituindo a estrutura das irmandades" (idem).

De forma semelhante a outros estados brasileiros, este catolicismo foi implementado em Santa Catarina, a partir do final do século XIX, especialmente com a chegada das ordens

---

[128] Segundo Serpa (1997), o processo de romanização, promovido pela Igreja Católica, foi desencadeado pela cúpula da hierarquia eclesiástica brasileira em dois momentos: 1) segunda metade do século XIX – a tática foi conseguir nomear bispos afinados com o espírito ultramontano; 2) após a Proclamação da República (1889), criar dioceses por todos os estados (50). A República e a separação entre Igreja e Estado criaram as condições necessárias para que o processo de romanização fosse instituído no Brasil. A nível local, no entanto, se manteve estreitas ligações entre o poder político e o religioso.

religiosas estrangeiras[129], organização de dioceses, exigência de prática dos sacramentos e da catequese doutrinal. Este catolicismo relegou aos leigos papel secundário (Serpa, 1997:24) e apresentou o sacerdote como alguém que, além do conhecimento religioso sistematizado, tinha condições para mediar as relações entre os fiéis e Deus (Locks, 1998). Os frades vinculados às ordens religiosas, no entanto, encontraram, por parte dos fiéis, um desinteresse generalizado pelos rituais católicos, a presença da maçonaria fortemente organizada e uma autonomia generalizada da religiosidade local (Monteiro, 1974). Assim, esta organização religiosa da Igreja aliou-se ao projeto das elites dominantes locais e regionais e contrapôs-se às práticas do catolicismo "popular", enraizado em grande parte da população. Importante destacar que esta relação entre povo e Igreja esteve marcada, desde o início, por conflitos na disputa pelo domínio da mediação com o sagrado e os desdobramentos do conflituoso movimento de romanização, estarão ligados ao surgimento, mais tarde, da Teologia da Libertação.

O Concílio Vaticano II (1962-1965) e suas versões latino-americanas, a Conferência de Medellin, em 1968 e continuada em Puebla (1979), é evocado como evento fundante do "Catolicismo Libertador", também chamado de "Igreja da Libertação" ou "Igreja Progressista". Esta representa a abertura pós-conciliar da Igreja para o "mundo dos pobres" (Steil, 2003)[130] ou, como afirmou Sanchis (1998:01), um "segmento da Igreja que pretendia levar a sério a 'opção' oficialmente expressa pela totalidade da Igreja latino-americana ('opção pelos pobres')". A orientação era que a Igreja deveria ser mais profundamente identificada com os "últimos" deste mundo, que seriam os "primeiros" no Reino de Deus. Para P.Oliveira (2003), a "Igreja da *libertação* acredita que Deus age novamente na história toda vez que os pobres se organizam e lutam por seus direitos[131]. A Bíblia (lida na perspectiva da *libertação*) torna-se o principal veículo de acesso a Deus, deixando em segundo plano a recepção ritual dos sacramentos" (p. 128, grifado no original).

[129] As Ordens religiosas estrangeiras que vieram para Santa Catarina, a partir da segunda metade do século XIX, foram os Padres Franciscanos, vindos da Alemanha e Itália, e as Irmãs da Divina Providência (Serpa, 1997). A Ordem Franciscana estabeleceu-se primeiramente em Lages, estendendo-se progressivamente por todo a Planalto de Santa Catarina (Monteiro, 1974). As ordens religiosas estavam aliadas ao poder político local e com facilidade penetravam em todas as esferas da sociedade e, ao reformular as práticas populares, legitimavam as relações de poder local, regional e estadual.

[130] Para Steil (1996), O Concílio Vaticano II assume o discurso das Ciências Sociais.

[131] P.Oliveira (2003) observa que o Catolicismo da Libertação se caracterizou como um messianismo. "Assim como Deus Libertou os hebreus do poder do Faraó e fez deles o Povo da Aliança, Jesus Cristo, o libertador, é o redentor dos pobres de hoje. Tal como outros messianismos, este não se limita a invocar ritualmente a vinda do Messias mas quer apressá-la através da ação política da Igreja" (p.128).

Steil (2004) afirma que a expressão ideológica sistematizada do Catolicismo Libertador

> é a Teologia da Libertação e sua experiência referencial às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)[132]. Sua visibilidade social está associada ao papel que a Igreja Católica desempenhou no apoio e articulação dos movimentos sociais de contestação do regime militar, no contexto político dos anos 1970 e 1980. É essa interação com os movimentos sociais que vai então permitir o encompassamento pelo catolicismo no Brasil de um discurso político e social racionalizado [...]. É no contexto desse catolicismo que podemos compreender o surgimento da Romaria da Terra e a Romaria dos Trabalhadores: sem centro geográfico, sem imagens de santos, sem milagres. Onde a própria instituição é relativizada frente a um "projeto" mais abrangente, que é o da construção da "sociedade liberta", ou o Reino de Deus que, como afirma a teologia, é maior do que a Igreja (p.21).

Esta Igreja impôs um discurso racionalizado, mas respeitou as tradições. Assim, além dos movimentos sociais, ela também foi responsável em Santa Catarina, por dar visibilidade a João Maria e a outras práticas religiosas dos joaninos que haviam sido duramente "silenciadas" anteriormente. Muitos afirmam ter voltado a "acreditar" no santo ou a realizar as práticas religiosas "dos antigos" a partir do estímulo de "padres progressistas".

A força do catolicismo "popular", que combateu ou ignorou o romano, "preparou o advento da renovação da evangelização na perspectiva da inculturação" em Santa Catarina (Locks, 1998:136), ou seja, uma possibilidade de experiência religiosa dentro da própria cultura dos sujeitos, consubstanciada nas Comunidades Eclesiais de Base. A expressão "Catolicismo Inculturado" vem das práticas evangelizadoras de base, ligadas à "Igreja Progressista". Baseado no documento nº 56/1996 da CNBB, esta forma de catolicismo é entendida como um processo de descolonização do catolicismo romano e de diálogo entre a evangelização e a cultura local: "o evangelho é acolhido no cotidiano da vida de um povo de tal modo que este possa expressar sua experiência de fé em sua própria cultura" (Locks, 1998:124)[133]. Neste processo, o catolicismo oficial, orientado pela diocese, passa a interagir com reflexões partidas do cotidiano do grupo. Esta orientação implicou revisões profundas na

---

[132] Locks (2006) informa que atualmente as Comunidades Eclesiais de Base são denominadas de "Grupos de Famílias" (GFs) e se organizam com as mesmas características das CEBs: compreendida como um grupo de católicos, situados geralmente nas camadas pobres, que utilizam a Bíblia para sua oração e reflexão, e adotam uma visão da religião social e politicamente engajada. Seu público participante se reconhece como pertencente aos GFs.

[133] Sobre esta forma de catolicismo, ver também Boff (1991).

imagem e na postura da Igreja, também catarinense, junto aos sujeitos - esta deveria ser reconstruída a partir de suas bases locais, enraizadas na experiência popular e numa nova leitura da Palavra de Deus. Isto levou a Igreja a revalorizar temas como etnia e cultura (Sanchis, 1998).

A criação das CEBs e, posteriormente, dos Grupos de Famílias (Locks, 1998 e 2006) desencadeou um processo de "renovação" nas "comunidades coloniais tradicionais" ao substituir os antigos "capelães" (liderança laica local, escolhida de forma "natural" e, em muitos casos, com cargo vitalício) por "conselhos pastorais comunitários" (os conselheiros são eleitos por um tempo determinado e ficam responsáveis pela liturgia, centésimo, catequese, mas também assumem a função de organização/mobilização das comunidades) (Reis, 1998).

Embora este processo tenha provocado rupturas e, em muitos casos, modificação no caráter da liderança local, não impediu sua ação comunitária e a ressemantização dos símbolos e rituais. Apenas para exemplificar, em abril de 2004, participei da reunião de um Grupo de Famílias católicas no bairro Bela Vista, em São José do Cerrito. A coordenadora do grupo, uma benzedeira, "remedeira" e vidente, organizou o encontro semanal em sua casa e convidou os integrantes (seus vizinhos e parentes) e alguns convidados, como eu, para participar desta atividade. Neste dia, o grupo realizou um "terço cantado" (com orações como "São João Maria" e outras) e, junto com dois capelães, integrantes do grupo, "apresentou" o ritual denominado "Recomendação das Almas". A coordenadora explicou como o grupo estava organizado e, durante todo o tempo, estimulava os outros integrantes (especialmente jovens e crianças) a participar e insistia que a vivência religiosa deve ser central em suas vidas. Assim, ao mesmo tempo em que lembrava os preceitos religiosos, estimulava o exercício das práticas religiosas tradicionais.

O Catolicismo Carismático[134], o último desta configuração, surgiu no mesmo período em que o catolicismo libertador ocupava o primeiro plano no cenário católico, e foi inspirado nos movimentos pentecostais de brancos norte-americanos e promovido pelo movimento da Renovação Carismática Católica (RCC)[135]. Enquanto o Catolicismo Libertador enfatiza a ação

---

[134] Sobre a crise da Igreja da Libertação e explosão carismática, ver Libânio (2003). Sobre a comparação da Teologia da Libertação e da Renovação Carismática no contexto *místico*, ver Steil (2003).

[135] P. Oliveira (2003) sugere distinguir Renovação Carismática (RC) como uma tendência religiosa e a Renovação Carismática Católica (RCC) enquanto movimento institucionalizado, com sua constituição organizativa. "O primeiro é um movimento difuso de onde originaram-se diversas organizações cuja afinidade reduz-se à importância dos carismas atribuídos ao Espírito Santo" (p.129).

humana no processo histórico, o Catolicismo Carismático coloca sua ênfase na dimensão subjetiva e interior, na relação direta e pessoal com Deus e na intervenção do Espírito Santo sobre a vida particular. Embora de forma menos intensa, a RC teve boa receptividade em parcela dos católicos joaninos.

Diferente de afirmar que os diversos catolicismos convivem harmonicamente ou que um suplantou o outro, ressalto a internalização do catolicismo como cultura *profunda* dos joaninos. Isto me permite visualizar uma religiosidade relativamente independente da hierarquia eclesiástica e dos quadros intelectuais que estão ligados a ela, embora imbricada nos valores católicos, ou seja, a religião invadiu o *mundo* dos sujeitos e os autonomizou dela. É isto que possibilita aos joaninos uma participação ou coordenação de eventos religiosos (eclesiais e não-eclesiais), com perspectivas politizadas ou alienantes, atividades individualizadas ou coletivas.

Isto não significa afirmar que as regras e os conteúdos religiosos não são lembrados, mas que os joaninos utilizam formas próprias para vivenciar e rememorar os preceitos religiosos. Composto por rituais, símbolos, santos e calendários próprios[136], o catolicismo é vivenciado em contextos domésticos ou em espaços públicos e geralmente coordenado por lideranças laicas locais, como rezadores, capelães, curadores, benzedores[137], mas também “conselheiros”. É uma forma religiosa marcada pela autonomia institucional, dinamicidade, impregnação na vida cotidiana, adscrição ao local e voltada ao *mundo hierárquico.*

Os joaninos explicam que estes elementos caracterizam a “religião dos antigos” ou “fé dos antigos” que foi transmitida oralmente aos demais. Quanto à fé, explicam, “é a mesma fé da Igreja, a diferença é só no praticar a fé”. Ressaltam, também, que algumas práticas foram criadas, recriadas e vividas nas comunidades[138], mas que sua presença é, muitas vezes, criticada pelo clero local. Em grande parte das localidades observadas, a hierarquia eclesial (tanto sacerdotes católicos, quanto pastores evangélicos) está muito ausente no cotidiano das comunidades e, em alguns casos, sua presença não é muito apreciada. Além disto, geralmente são as pessoas que constroem e administram as capelas ou casas de oração. O que pretendo

---

[136] A partir de dados históricos do século XVI na Espanha, Christian Jr. (1991) constatou dois catolicismos: o da Igreja Universal, baseado nos sacramentos, na liturgia e calendário romano e outro local, baseados nos lugares, imagens e relíquias de caráter próprio, em santos patronos da localidade, em cerimônias peculiares e no singular calendário composto a partir da própria história sagrada do povo (p.18).

[137] Brandão (1980) define estes como agentes ou produtores populares de religião. Afirma que a principal característica destes é que sabem reproduzir “as rezas antigas” do catolicismo colonial (anterior à romanização).

[138] Comunidade está sendo usada aqui para definir o conjunto de pessoas ou famílias ligadas, pela cultura histórica, a uma organização religiosa, não necessariamente institucional.

destacar aqui, portanto, é que a religiosidade dos sujeitos é vivenciada para além da hierarquia eclesial e que nem sempre há acordo ou harmonia na relação da comunidade com esta.

3) João Maria e os rituais religiosos

João Maria está inserido em quase todos os rituais da “religião dos antigos". Tomo ritual como discurso simbólico, apropriado para transmitir, reproduzir e legitimar sistemas de valores, mostrar como alguns elementos podem ser transformados em símbolos que edificam e solidificam a identidade dos participantes, instituem ordem nas relações sociais, amenizam incertezas e inseguranças, e, com isto, também constroem realidades (Miranda, 1999). Além disto, penso nos rituais como discursos performáticos porque possibilitam ao sujeito experimentar, viver, criar, resolver, construir e interpretar símbolos, crenças, emoções, sentimentos e conflitos (Turner, 1974 e Steil, 1996).

Esta noção se aproxima de Segalen (2002) quando define ritual como um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica, caracterizados por uma configuração espaço-temporal específico, pelo recurso a objetos, sistemas de linguagem, comportamentos e signos específicos (p. 31). Esta definição insiste na dimensão coletiva, mas considera as condutas individuais, ressalta seu caráter repetitivo e com forte carga simbólica. Através de sua dimensão simbólica, o rito é percebido como “uma linguagem eficaz na medida em que atua sobre a realidade social”, sendo necessário, para tanto, apoiar-se em símbolos reconhecidos pela coletividade (p. 32). Douglas (1980) complementa esta definição porque observa o sujeito no processo. Para ela, o homem é um animal ritual, ou seja, não existem relações sociais sem atos simbólicos. Além de focalizar a atenção, animar a memória e, desta maneira, ligar o presente ao passado, o ritual formula a experiência, permite conhecer algo que, de outra maneira, não se conheceria e modifica a experiência, expressando-a.

a) João Maria: a salvação e a purificação

Este item tem o objetivo de observar os diversos aspectos dos rituais de batismo praticados entre os joaninos, com destaque para a forma como João Maria neles opera. O duplo batismo é recorrente entre os joaninos, sendo que João Maria opera especialmente no

batismo não-eclesial. Sem intenção de aprofundamento, o batismo eclesial servirá apenas como referencial para comparação com a outra forma.

Com a falta de sacerdotes e a necessidade de cristianização dos povos, algumas adaptações foram sendo promovidas a partir da própria Igreja[139]. É o caso do batismo, que deveria ser realizado pela hierarquia eclesial logo após seu nascimento, com objetivo de "salvar sua alma" e introduzir um novo membro na Igreja. Diante de sua impossibilidade, a Igreja ensinou os católicos a batizar a criança assim que esta nascesse. Estes fatores favoreceram o desenvolvimento da prática do batismo não-eclesial, ou seja, um batizado para "salvar a alma" da criança diante do perigo de sua morte. Este batismo, portanto não estaria exatamente em desacordo com as exigências canônicas[140].

A Igreja Católica reconhece que, pelo ato do batismo, Deus liberta o indivíduo do pecado original[141] (Goedert, 2004) e, por meio da água do batismo, este recebe o Espírito Santo (Tomazi, 2004). No sentido mais amplo, o ato do batismo além de nomear o indivíduo e, desta maneira, integrá-lo numa rede social, serve como *rito de passagem* (Turner, 1974), pois promove uma modificação neste - de pagão em cristão. Quando é um batizado eclesial, este ato pode ser visto também como de *iniciação* numa instituição (Van Gennep, 1978).

Embora não seja uma característica específica destes, os joaninos batizam a criança assim que nasce, em casa ou em outro local, na presença de familiares e padrinhos numa cerimônia geralmente coordenada pelo "apresentador"[142]. É uma cerimônia simples, sem necessidade de festa ou presentes, objetiva batizar e "salvar a alma" da criança e, desta maneira, possibilitar a ela uma proteção divina, ou seja, apresenta-se como *rito propiciatório* porque, por meio dele, Deus se torna propício para ajudar e proteger esta criança.

Além dos motivos religiosos, o imaginário "popular" está repleto de referências à possibilidade de uma pessoa transformar-se em lobisomem ou bruxa, caso não seja batizada. Os relatos afirmam que o lobisomem ou a bruxa são pessoas *normais* durante o dia e em noites especiais, como as sextas-feiras da Quaresma, transformam-se em figuras perigosas

---

[139] Processo efetivado a partir do Concílio de Trento (século XVI). Foi este concílio que estabeleceu como diretriz a cura individual das almas, definiu o pecado original, purgatório, sete sacramentos (batismo, eucaristia, confirmação, penitência, santa unção, ordem e matrimônio), transubstancialização eucarística e a Vulgata como o único texto autêntico para a teologia. Sobre o processo histórico do Catolicismo, ver Enes (1991), Lamaitre (1994), Ribeiro (1984) e L. Lima (1993).

[140] Monteiro (1974) sugere que a espera de vários anos pelo batismo do monge João Maria entre os sertanejos catarinenses, mesmo diante de iminentes perigos de morte dos recém-nascidos, apresentava-se em total desacordo com o padrão da Igreja.

[141] Ao libertar o indivíduo do pecado, o batizado funciona como rito expiatório.

[142] Este é o nome dado à pessoa adulta (homem ou mulher) que coordena o batizado não-eclesial, função freqüentemente assumida por aquele que, notadamente, conhece as regras ritualísticas tradicionais necessárias.

(meio bicho/meio homem) e saem para assustar as pessoas, comer animais, chupar o sangue das crianças, atacar mulheres, invadir as casas, entre outras coisas[143]. Este imaginário justificaria porque a criança deve ser batizada logo após o nascimento.

Perguntados sobre como é o procedimento do batizado, relatam que o “apresentador” pede aos padrinhos para segurar a criança, enquanto diz as seguintes palavras, aspergindo sobre ela a água benta com um ramo de arruda (ou outro ramo verde): “eu te batizo fulano/a de tal, com o nome de Deus, em nome do pai, do filho e do Espírito Santo, amém!”. No caso dos joaninos, é freqüente a incorporação do nome de São João Maria neste texto.

O batismo não-eclesial envolve todos os interessados, tendo como oficiantes centrais os padrinhos. Os padrinhos geralmente são escolhidos na rede social da família e a partir de critérios próprios, mas freqüentemente sem limite numérico, restrições à idade, condição econômica ou vínculo de parentesco, sendo possibilitada a participação de crianças, pessoas com outros vínculos religiosos ou sem religião e até de santos, como João Maria[144]. As crianças participam de forma semelhante aos adultos, assumindo o mesmo compromisso que um adulto assumiria com o afilhado e a família deste, como mencionei anteriormente. Os padrinhos são escolhidos a partir de padrões estabelecidos pelos grupos do que é o “bom padrinho”, devendo ser prioritário nele ter valores como responsabilidade, educação, religião, proximidade com o afilhado, boa condição financeira ou outro. Os padrinhos, portanto, são parte fundante do ritual do batismo.

O rito do batizado não-eclesial entre joaninos é freqüentemente realizado em casa ou em fontes de água de João Maria. A água é um dos elementos centrais no ritual do batismo e, para ser usada, deve estar benta, ou seja, tornada sagrada[145]. Para os joaninos, o processo de consagração da água pode ocorrer de duas formas: 1) pegar água comum e solicitar uma benção de uma autoridade eclesiástica ou, mais frequente, 2) coletar água na fonte de João

---

[143] O trabalho de Doula (1990) analisa a figura do lobisomem em narrativas extraídas de obras folclorísticas e narrativas em três bairros rurais no Estado de São Paulo. As narrativas apresentam duas possibilidades para que um indivíduo seja transformado em lobisomem. O primeiro é o indivíduo *predestinado* porque nasceu sétimo filho após uma série de seis homens. A segunda possibilidade refere-se a um *encantamento* ou poder sobrenatural recebido de Deus ou do Diabo. Se uma pessoa está predestinada ou encantada para se transformar em lobisomem (ou bruxa), "cabe aos pais *desencantá-la,* fazendo com que o irmão mais velho (o primeiro) batize o recém-nascido" (p.101). O procedimento seria semelhante no caso de ser mulher, a *predestinada* a ser bruxa – sétima filha, irmã de seis meninas, deveria ser batizada pela irmã mais velha. O batizado, em ambos os casos, tem a função primordial de *salvar* a criança de uma *sina* que poderia prejudicá-la ou levá-la à morte.

[144] Neste caso, o padrinho seria representado por meio de uma imagem.

[145] Este processo ocorre a partir do investimento de uma autoridade na transformação do caráter da água – de água comum para “água sagrada”. Segundo Goedert (2004), antes do Concílio Vaticano II, abençoar a água significava retirar dela o domínio do maligno e assim habilitá-la para realizar batizados, abençoar pessoas, lugares e objetos. Após este concílio, a Igreja abençoa a água para louvar a Deus e colocar em evidência a dimensão salvífica da mesma.

Maria e, neste caso, seu processo de consagração já terá ocorrido porque, para os joaninos, tudo o que foi tocado ou pertenceu a João Maria possui caráter sagrado. A água retirada da fonte de João Maria é denominada pelos joaninos como "água santa"[146] e possui, para os mesmos, capacidades curativas, além de ter uma "relação simpática" com João Maria (Mauss, 1974) e, portanto, embora retirada de seu habitat, mantém consigo parte de João Maria e é detentora de seu poder.

Ao passar pelo processo de consagração, a água fica habilitada para purificar e promover a salvação das pessoas por meio do batismo ou de outro ritual, curar doenças (internas e externas), proteger espaços e pessoas, fertilizar a terra, expiar os males e propiciar proteção divina. Muitos relatam o desejo e grande esforço empreendido para conseguir a "água santa", sendo comum buscá-la em longas distâncias[147]. Diante da dificuldade de obtenção de "água santa" e de sua preciosidade, muitos joaninos misturam uma pequena quantidade dela com água corrente até obter o volume desejado, operando uma nova etapa no "processo simpático".

Foram recorrentes os depoimentos, também, sobre os cuidados que se deve ter com a água utilizada no batizado não eclesial. Segundo os joaninos, esta deve ser recolhida e devolvida, após o batizado, em água corrente ou na fonte onde foi recolhida. Acredita-se que a forma de devolver a água ao seu habitat natural tem uma relação direta com o desenvolvimento da personalidade da criança. Orientam que, caso se deseje que a criança seja tranqüila e calma, deve-se devolver a água de forma muito lenta, ao mesmo tempo em que se realiza pedidos e orações. A impressão que fica é que a água é veículo que traz, para a pessoa batizada, a salvação ou cura física e leva desta pessoa uma substância que vai ser condicionada pelo tratamento dado à água depois do batismo. A água já utilizada passa a ter uma "relação simpática" com a pessoa batizada.

A partir do relato anterior, é possível observar uma série de simbologias relacionadas à "água santa", utilizada também no batizado não-eclesial: bem sagrado, fonte de cura, retira o mal, propicia proteção divina, coloca o sujeito em contato com o divino, purifica a alma e promove a salvação. Esta água é assumida como dádiva de João Maria por meio da qual seu poder se difunde para as pessoas, balizando suas vidas – ao definir a inserção da criança nas relações sociais e, portanto, defini-la como pessoa – propiciando-lhe uma vida boa e purificando seus males.

---

[146] Utilizarei "água santa" entre aspas para definir a água retirada das fontes de João Maria.
[147] Ouvi depoimentos de pessoas que se deslocaram mais de 300 quilômetros para buscar esta água.

Apenas após ter sido estabelecida a "relação simpática" com João Maria por meio da "água santa" utilizada no ritual do batismo não-eclesial e, quando as condições para o batizado eclesial forem reunidas, ele é promovido na Igreja[148]. As condições para realização do batizado na Igreja variam e dependem muito da exigência pastoral local[149], mas geralmente são solicitados: registro de casamento religioso dos pais, comprovante de curso de batizado dos pais e padrinhos e pagamento de taxas. Além disto, o ambiente da Igreja requer maior cuidado com o vestuário e conhecimentos teológicos específicos. O procedimento do batizado eclesial pode demorar a ocorrer e, recorrentemente, é realizado de forma coletiva com o casamento religioso dos pais. Na Igreja a ordem remete a uma cerimônia mais formal, na qual a autoridade masculina, adulta e institucional (padre ou ministro da eucaristia) predomina. Diferente do batismo não eclesial, aqui existe maior rigor na escolha dos padrinhos – número limitado, adultos com formação católica, excluindo crianças, santos e adultos não-católicos. Além disto, há uma tendência pela escolha dos padrinhos em outros espaços fora da rede social da família - pertencente a outro segmento social ou ocupante de uma posição considerada hierarquicamente superior (diretor, patrão, político local, parente rico e outros). Este momento aparece como mais propício para estabelecer relações de compadrio verticais.

O rigor do cerimonial eclesial não inviabiliza uma participação diferenciada das pessoas durante o batismo na Igreja. É o caso de um menino que queria batizar uma menina e, como o batizado em casa já tinha ocorrido e ele não tinha participado como oficiante, foi convidado pelos pais para batizá-la na Igreja. Como tinha apenas seis anos, dificilmente o padre autorizaria sua participação como padrinho. Assim, foi combinado que ele secaria a água da cabeça da criança durante o batizado na Igreja e, com isto, oficializaria diante da criança e dos pais, sua condição de padrinho. Ele fez conforme combinado e, a partir desse momento, apesar da não sacralização do acontecido ou reconhecimento formal do ato pela instituição, assumiu a responsabilidade pelo apadrinhamento, exigindo da afilhada comportamento de respeito ao padrinho (inclusive na forma de cumprimento usual – "pedir a benção") e que acatasse, dali para frente, suas orientações para o cotidiano. Este exemplo é importante para destacar que a religiosidade, mesmo vivida dentro da Igreja, nem sempre coincide com os cânones institucionais. Apesar deste apadrinhamento ter ocorrido de forma

[148] Este mesmo procedimento ocorre entre as populações rurais catarinenses analisadas por Bloemer (1996, 2000), Renk (1997) e Locks (1998).

[149] Há posturas diferenciadas entre os padres a respeito dos procedimentos canônicos – enquanto alguns fazem grandes exigências para que o rito ocorra, outros valorizam e incentivam o envolvimento e a participação dos fiéis em todos os procedimentos da Igreja. Em termos de encaminhamento e de viabilidade, esta postura diferenciada promove uma grande diferença no resultado final.

irregular ou até subversiva aos olhos da Igreja, o que pareceu importar aos protagonistas foi oficializar a condição de padrinho deste sujeito e também legitimar o batismo horizontal. Por parte da Igreja, no entanto, a participação supostamente irregular da criança no batizado, provavelmente, não foi sequer notada como significando algo mais do que um capricho infantil.

Visto de forma comparativa, é possível perceber que, diferente do rito eclesial, o batismo não-eclesial é mais dinâmico, pois possibilita uma maior participação de padrinhos, colocando em destaque pessoas que ficariam em segundo plano no rito eclesial (mulheres e crianças) e, portanto, provoca uma inversão na ordem do cerimonial[150]. A participação de crianças, portadores de necessidades especiais, adultos não-católicos e santos como padrinhos são também formas de transgressão ao modelo institucional. Na questão da legitimação das relações horizontais e verticais do compadrio, o batismo eclesial pode ser complementar ao não-eclesial. É neste que João Maria atua como integrador horizontal.

Independente da forma, eclesial ou não-eclesial, o batismo é uma das formas de incorporar o indivíduo em redes sociais, tanto pessoais como institucionais. Possibilita, também, ampliar as redes de parentesco para outra rede, a do compadrio e com isto estabelecer novas ou ampliar as já existentes relações de confiança, de solidariedade e reciprocidade.

Há um outro tipo de batismo, no entanto, denominado por mim de batismo de cura. Embora seja chamado de batismo pelo joaninos, o batismo de cura não tem as mesmas implicações sociais que o batismo não eclesial. É, também, um rito de purificação, mas é acima de tudo, um ritual de cura, freqüentemente operado por João Maria.

> Tânia – como foi este batizado?
> I.N., 57 anos - fui eu, meu velho, fomos lá, peguemos ela, fizemos o batizado em casa como é do costume: pega água, bota na cabeça, vela. Eu, meu velho e a menina, só. Foi num domingo. Eu cheguei lá de manhã, a comadre Maria tava doente e o compadre Ari não tava. Eu disse “vamos, Josiane?”. Ela disse que sim e fomos, levamos ela lá (fonte de água de João Maria) e ela nunca mais deu aquilo (crises convulsivas). Então essa é uma graça que nós peguemos de São João Maria, uma graça alcançada.
> Tânia – a senhora lembra dos dizeres do batizado.

[150] Estes aspectos foram observados por Fonseca e Brites (1988) entre grupos populares urbanos da região de Porto Alegre/RS.

> I.N. – “eu te batizo..., com o nome de Deus e de São João Maria, em nome do pai, do filho, do Espírito Santo, amém!”. Ela já é casada, tem filhos e nunca mais deu aqueles ataques (Campos Novos).

A motivação para este ritual, chamado de batizado, foi a cura (graça) promovida por São João Maria em favor da saúde da criança. A iniciativa foi da madrinha, que fez a promessa, atuou como apresentadora e batizou a criança na fonte de água de João Maria. Neste caso, aquilo que foi denominado como batismo, serviu mais como ritual de cura do que de inserção da criança numa rede social. É, também, o caso do exemplo seguinte.

> Eu, para batizar a S., ela é uma criança bem deficiente, bem doente, nós trouxemos do hospital, trouxemos de Lages quase morta, sem solução. Nós fomos lá em Fraiburgo, pegamos na Vila Arlete, nós não sabia que tinha, levemos ela lá em Fraiburgo e batizemos ela dentro da gruta. E ela tá aí hoje, é uma criança que não fala, não enxerga, tem dez anos, não caminha, não se movimenta, mas eu acho que ela tá vivendo com a graça de São João Maria. Eu entreguei ela nas mãos dele e disse “olha, você vai fazer o que for preciso por ela, vai ver o tempo que você quer que ela viva, ela vai viver”. Só que os médicos disseram para mim que ela ia completar sete anos, ia morrer, não ia sobreviver mais. Daí eu levei na gruta e fiz o pedido para ele, batizei na água dele. Ela tá com dez anos e tá vivendo. Eles todos dizem que não sabem como é que ela vive ainda. Porque ela é uma criança que não se alimenta, mas é com a fé que eu tenho em São João Maria, ele que tá fazendo ela sobreviver (T.S., 40 anos, católica, Fraiburgo).

O discurso acima relata outra forma de batismo de cura. Diante da enfermidade de sua filha, T.S. fez uma promessa a São João Maria e, para selar este compromisso, batizou-a nas “águas santas”. A ele atribui a sobrevivência de sua filha, não a cura, pois esta se mantém enferma, o que caracteriza, de qualquer modo, o sucesso desta aliança e, é ele, que é manifestado neste discurso.

O pai de uma jovem, que era muito doente quando bebê, fez uma promessa que, caso esta sobrevivesse, ela seria batizada por João Maria. Como ela melhorou, seus pais providenciaram a realização do ritual do batizado no espaço da casa, utilizando “água santa”. A jovem descreve os detalhes desse ritual: seus pais colocaram a imagem de João Maria em seu peito e a batizaram. A criança, hoje com 18 anos, afirma que se comunica freqüentemente com o “padrinho João Maria”. Diante de sua imagem, cumprimenta-o pedindo sua benção, proteção, mas também ajuda e orientações. Segundo ela, este sempre respondeu satisfatoriamente a seus pedidos, protegendo-a e orientando suas decisões, mas o faz na sua

condição de santo e de padrinho, ou seja, de forma assimétrica. Este relato se diferencia dos anteriores porque, primeiro, foi feito a partir da beneficiária da cura. Depois porque esta criança teve a oportunidade de, por meio do ritual de seu batismo, estabelecer uma "relação simpática" com João Maria por meio da água retirada da fonte de João Maria e também de sua imagem. A relação com o padrinho João Maria, visto aqui como humano, foi mantida e o discurso busca ressaltar seu prestígio junto ao santo. Além disto, este batismo explicita um desafio até diante de outros batismos não-eclesiais porque coloca na posição de padrinho a imagem de um santo.

Para interpretar qualquer ritual, devemos estar atentos para as características que o definem como tal, mas também para as expectativas dos sujeitos envolvidos. Com o ritual do batismo não é diferente. De forma ampla, este serve a diversos objetivos e promove, na prática, mudanças significativas nos envolvidos. Dentre os rituais de batismo observados entre os joaninos, foi possível constatar a importância fulcral de João Maria na introdução de indivíduos nas diversas redes sociais, na legitimação do batismo horizontal, na ampliação das redes de parentesco e de reciprocidade por intermédio do compadrio, nos procedimentos de cura a partir da "água santa" e na sua atuação como padrinho.

b) João Maria em rituais coletivos

A maioria dos católicos catarinenses tem o hábito de participar de forma coletiva em rituais religiosos que, apesar de comporem o conjunto de práticas devocionais católicas, adquirem, no contexto, características próprias, na forma, periodicidade, espaço e coordenação. Tendo como pano de fundo o desejo de sentir-se mais seguro e, de certa forma, domesticar aquilo que é indeterminado no mundo, os joaninos promovem e participam freqüentemente de rituais, que são realizados em momentos próprios, com data pré-definida e outros que são realizados sem combinação anterior e ocorrem somente numa eventualidade como adoecimento, morte, nascimento e visita. Estes rituais são, em grande parte, coordenados por lideranças religiosas laicas, ocorrem sem participação eclesial e recorrem a João Maria. Trata-se, por exemplo, da reza de terço (com orações cantadas muitas vezes), realização de procissões, via sacra[151] e novenas[152].

[151] Recurso pedagógico utilizado milenarmente pela Igreja Católica para ensinar as mensagens do cristianismo.
[152] A novena é composta por um ritual que será repetido nove vezes (dias, semanas, meses).

Observei diversos eventos desta natureza e considero importante ressaltar algumas características destes rituais, como sua capacidade adaptativa, sua dinamicidade interna, a ampla participação do público interessados (inclusive crianças e portadores de necessidades especiais). Outros aspectos relevantes destes rituais: o reforço dos laços de sociabilidade e das redes de reciprocidade, estímulo de valores sociais fundamentais como honra, hierarquia, solidariedade, respeito e justiça. Além disto, estes rituais configuram-se como espaços para desenvolvimento e exercício de liderança e de talentos individuais, para ostentação e exercício da política, de reforço da tradição religiosa, do exercício da religiosidade não institucional e, por último, mas igualmente importante, para contato com o sagrado e com João Maria.

c) João Maria e as almas

Os joaninos recorrem às almas, em caso de dificuldades pessoais ou comunitárias, de forma semelhante à relação estabelecida com os santos e santas[153]. Acredita-se que as almas podem atuar na função de mediação e intervir a favor das pessoas a partir de sua ambivalência: condição de humano (capaz de ter desejos, sensações, sentir medo, saudade e praticar maldades) e não-humano[154]. Assim, estabelecem com elas uma aliança e oferecem orações, preces, velas e flores em datas especiais (como aniversário da morte, nascimento, dia das almas) ou em qualquer período, especialmente quando desejam receber sua ajuda[155]. Acredita-se, também, que se deve respeito aos costumes e lugares de moradia da alma e que é melhor não contrariá-la, pois ela pode vingar-se.

As pessoas geralmente não falam deste tipo de devoção ou aliança com as almas, mas referem-se constantemente à presença destas em vida, mas também após a morte. Há um cuidado grande para preservar sua integridade e prestar homenagem por meio de presentes, mas também orações, comportamentos idealizados, lembrança de suas preferências e datas importantes e exposição de sua imagem no espaço doméstico e, freqüentemente, no túmulo. Além disto, realizam rituais penitenciais que "objetivam auxiliar as almas a encontrar o caminho" como, por exemplo, a "Recomendação de almas" durante a Quaresma ou a

---

[153] Sobre o culto às almas ver Xidieh (1972).

[154] Para Sáez (1996), santos e almas são categorias diferentes. Almas são almas de mortos, enquanto os santos são imortais. Neste caso, vida/morte não são aspectos relevantes. A essência das almas é espiritual, não material. Já os santos estão associados à sua imagem.

[155] Este ofertamento, no entanto, pode ser feito independente desta aliança.

participação em eventos religiosos no "dia das almas" (2 de novembro). Nestes eventos, é central a preocupação com as almas dos parentes e, freqüentemente, é solicitada sua presença para proteger os vivos no cotidiano.

Percebo que a relação do penitente com a alma é tão próxima quanto sua relação com o santo ou com a própria pessoa em vida. Isto se deve a percepção de sua condição de ambivalência. Além disto, a relação com a alma é estabelecida por sujeitos sensibilizados num universo simbólico religioso e com uma perspectiva cosmicizante de *mundo*. Neste, a fronteira entre vivos e mortos parece tênue e a transposição entre eles, algo possível. A comunicação, freqüentemente utilizada pelos joaninos, ocorre especialmente através de sonho e de aparição[156] e, por meio destes, a alma envia, aos humanos, mensagens, ordens, explicita desejos e anuncia acontecimentos presentes e futuros. Esta comunicação pode ocorrer, também, por meio de rituais individuais e coletivos e possui desdobramentos interessantes para a presente reflexão.

Um dos desdobramentos desta comunicação é o reconhecimento da capacidade de interferência dos mortos na vida dos vivos – nas decisões, dificuldades ou mediando conflitos entre os vivos. A possibilidade desta interferência provoca, muitas vezes, ansiedade nas pessoas. Muitos relatam este medo e sua preocupação com o bem estar dos mortos quando se referem a eles, das homenagens e dos rituais que promovem para auxiliá-los a encontrar o caminho.

Durante a pesquisa tive a oportunidade de acompanhar a realização de um ritual referente às almas, em diversos momentos e lugares, denominado pelos joaninos como "penitência", para o qual João Maria estabeleceu procedimentos e interdições. Nele, João Maria figura como um dos santos centrais para a realização do ritual. O ritual, conhecido como Recomenda de Almas ou Recomendação de Almas[157], é coordenado pela liderança laica denominada capelão e composto por um terno (grupo de cantadores) que sai à noite (a pé, cavalo ou de carro), de casa em casa, "para recomendar", "encomendar" ou rezar pelas almas andantes (que estariam, a princípio, vagando), com objetivo de aliviar suas penas e auxiliá-las

---

[156] Sáez (1996) afirma que a comunicação entre vivos e mortos pode ocorrer por meio de inúmeras vias como o sonho, transe, aparição, oração, adivinhação, psicografia, analogia. Na medida em que se elabora um culto, alguns destes canais de comunicação são escolhidos e privilegiados, enquanto outros são desprezados ou interditados.

[157] Descrição completa de rituais de Recomendação de Almas realizadas na Comunidade Cafuza de José Boiteux (2004), São José do Cerrito (2004), Campo Belo do Sul (2005), Taquaruçu de Cima /Fraiburgo (2007) e na literatura, ver anexos 7 a 12.

a encontrar o caminho[158]. Os integrantes dos ternos com quem dialoguei contam que antes era possível realizar o ritual a pé porque as casas, igreja e cemitério estavam mais próximas. Hoje as distâncias são grandes, sendo necessário andar a cavalo ou de carro. Este ritual é realizado idealmente em todas as semanas da Quaresma[159], preferencialmente às quartas e sextas feiras, sendo finalizada na Sexta-feira Santa (denominada por esses grupos de Sexta-feira Maior). Um entrevistado explica que o ritual é realizado na Quaresma porque

> é os quarenta dias de oração, os quarenta dias que Jesus ficou no sofrimento pra depois alcançar, no domingo, a salvação. Foi a época que ele foi mais sacrificado, foi amarrado, foi judiado, todo aquele processo com ele. A recomenda é uma reza da própria salvação de Jesus (A.O.M., 37 anos, Campo Belo do Sul).

Embora contradizendo outras informações nativas e da literatura, este entrevistado afirma que a Recomendação de Almas, a princípio com características laicas, seria realizado em função do sofrimento de Jesus e para auxiliar na sua salvação. Além de informar outro objetivo para este ritual, sugere uma aproximação ainda maior com os conteúdos teológicos institucionais. Esta interpretação comprovaria a afirmação anterior de que os joaninos convivem de forma amalgamada com diversas orientações religiosas.

De todas as sextas feiras da Quaresma, a Sexta-feira Santa é especialmente envolta numa aura de perigo e na falta de proteção divina, pois “Jesus Cristo está morto” (Fukui, 1983). Além disto, é um período orientado pela Igreja para realização da contrição individual (arrependimento das culpas), penitência, jejum, oração e confissão dos pecados. Entre os joaninos, esta orientação é seguida rigorosamente na Sexta-feira Santa, especialmente pelos

---

[158] Segundo M.I.P.Queiroz (1973), a Recomendação das Almas ocorre entre diversas populações brasileiras e remonta ao Século X, na Europa. O objetivo da prática deste ritual é aliviar as penas das almas do purgatório. No entanto, há diferenças na prática deste ritual entre populações brasileiras, entre outras, nas orações, na participação, na utilização de vestimentas, no uso da matraca e na forma de nomeação. Estudos sobre recomendação das almas: no nordeste, ver Queiroz (1973); no sul de Minas Gerais, ver S.L.Souza (1997); em contextos rurais de São Paulo, ver Xitieh (1972); no Rio Grande do Sul, ver Equipe IGTF (1983); em Santa Catarina, ver Martins (1995), Welter (1999), Locks (1998). Sobre a presença deste ritual em Portugal ver E.V.Oliveira (1984), Leal (1994) e F.C.P.Lima (1968). Diversos autores ressaltam que os encomendadores (ou recomendadores) ocupam momentaneamente uma situação intermediária entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos e as pessoas deviam permanecer em suas casas, rezando as orações pedidas pelos encomendadores.

[159] Período de 40 dias, entre o final do Carnaval e a Páscoa, orientado pela Igreja para confissão e remissão dos pecados, penitência, jejum e oração, não sendo permitidos bailes, festas e outras licenciosidades. A Páscoa inaugura o tempo da libertação, da alegria e comemoração pela ressurreição de Jesus Cristo.

mais velhos. É freqüente a ressalva de que neste dia não se deve fazer barulho, festa, algazarra ou trabalhar[160],

> apenas rezar, pedir perdão pelos pecados, oferecer jejum: até o meio-dia é para Deus, do meio-dia às seis é para Nossa Senhora, das seis à meia-noite é para você. Nestes três períodos, você reza, agradece o que você fez, o que vai fazer, pede perdão, reza um monte de oração que quiser (G.A.M.M., 36 anos, Campo Belo do Sul).

A mesma informante recebeu orientações de que neste dia não se deve trabalhar:

> Minha mãe dizia que naquele dia não era bom nem varrer a cozinha, nem varrer a casa, né?, prá não fazer pecado [...]. Ainda ela dizia assim: "o pedido que você quiser no dia do teu jejum, você é atendida. Por isso é importante fazer um pedido. Daí, senta na mesa, reza com fé". Daí, sentava, tomava um golinho de café com pão e almoçava com todas aquelas qualidades de comidas que colocasse na mesa, não podia deixar uma, tinha que comer um pouquinho de cada, de preferência só com colher, não se usava nem faca, nem garfo. Ela dizia que não presta colocar nem faca, nem garfo na mesa, só colher. E também não podia levantar, se eu sentei para almoçar, eu rezei, eu almocei, eu levanto para pegar uma outra colher que faltou, não podia. Ela dizia, "sente na mesa e peça o que faltar que eu trago" (idem).

> Meu pai contava que São João Maria falava para as pessoas que na Sexta-feira Santa ele pregava para as pessoas que não devia mexer com faca, nem comer com garfo. Era uma tradição, mas para o meu pai era como uma religião, a forma como ele falava (A.A.A.E., 47 anos, São José do Cerrito).

Não foi possível desvendar a simbologia da faca e do garfo, mas me parece que está relacionada a objeto vinculado à morte, agressividade, ou seja, algo a ser evitado no dia que deve ser dedicado apenas à oração, penitência e jejum.

O terno da Recomendação de Almas é composto geralmente por homens, mas, em alguns casos, mulheres participam, inclusive como capelã. Perguntados sobre como são escolhidos os capelães e capelãs, os joaninos responderam que, geralmente, estes (independente do sexo) são escolhidos porque sabem reproduzir "as rezas antigas" (freqüentemente guardadas de memória e passadas de geração em geração) e conhecem os procedimentos próprios da religião não-institucional. Conheci grupos que estão tentando

---

[160] Steil (1996) refere-se à distinção entre o "tempo de trabalhar" e o "tempo de Deus". Entre os joaninos esta separação é muito importante e levada a sério embora definam o segundo como "dia santo". Ouvi diversas críticas diante do desrespeito aos dias santos.

resgatar estas práticas a partir do conhecimento de pessoas mais velhas ou até a partir de práticas realizadas em outras comunidades. Observei e fui convocada por diversas lideranças laicas para auxiliar em resgates como estes, socializando as anotações e gravações que havia feito com estes ou até com pessoas de outras localidades. Com isto, objetivam resgatar estas práticas e também instrumentalizar aqueles que não as conhecem, mas acabam realizando um esforço de manutenção dos costumes que vêem como ameaçados pelos tempos atuais (desagregações comunitárias e familiares, migrações, crime, drogas e outros).

De forma semelhante ao benzedor, o aprendizado para capelão/ã vai ocorrendo aos poucos, por interesse do próprio aprendiz, a partir do conhecimento dos mais velhos, transmitido de forma oral ou por meio de resgates conforme relatei. Qualquer pessoa adulta conhecida pode se candidatar, mas, para ser reconhecido como tal pelo grupo, este deve apresentar comportamento pessoal rígido, seguir os preceitos religiosos, possuir caráter devocional, ser penitente, "guardar dias santos" e outros. Isto os habilitaria a atuar como mediadores do sagrado e dirigir rituais diversos, alguns relatados anteriormente ou a seguir, como batismo não-eclesial, terços cantados, Reza do 25, Recomendação de Almas, novenas, procissões ou outro[161]. Muitas vezes, estas lideranças são convidadas para coordenar rituais em outras localidades e até para apresentar seus conhecimentos em eventos com caráter artístico-cultural.

O grupo de recomendadores, coordenado pelo capelão, costuma sair à noite, de casa em casa, convidando as pessoas para rezar pelas almas. As orações, o roteiro e a quantidade de casas são previamente definidas pelo capelão, sendo aconselhável terminar em número ímpar. As casas visitadas são, em grande parte, dos próprios integrantes do terno, de parentes ou de amigos, ou seja, pessoas que se sabe de antemão que gostam e desejam participar deste ritual.

O ritual inicia com a formação do terno em naipes diferentes (primeira e segunda voz[162]), em número variado, e ao soar da matraca pelo capelão[163].

---

[161] Para Brandão (1980) são estas lideranças que combinam, dentro do mesmo rito popular, as fórmulas de culto da igreja do passado com os do sistema religioso popular - combinação entre o saber eclesiástico e o laico. Neste caso, os rituais são também espaços de formação para estas lideranças, na medida em que possibilitam o exercício dos procedimentos práticos e religiosos.

[162] Embora isto não seja regra, participei de rituais em grupos que cantavam em uníssono, logo após o início da oração pelo/a capelão/ã.

[163] Matraca é um objeto feito com dois pedaços de madeira (muito seca) e possui som surdo. Segundo Xidieh, (1972:19) a matraca servia, no passado, "para substituir o sino, interditado nos dias de Via Sacra e para convocar os fiéis católicos ao culto religioso". Aos poucos, a matraca entrou em desuso, menos em contextos rurais onde é cercada de grande respeito, mesclado por superstição e medo. Em alguns momentos, a matraca passa a ter funções e intenções mágicas e sobrenaturais. É o caso do ritual da Recomendação de Almas, no qual o som da

Este soar da matraca serve também

> para acordar as almas, uma maneira de dizer que vai começar a recomenda. E daí, como elas são convidadas a participar, é tocada a matraca. É um sinal para as almas. Então quando a gente passa uma porteira, bate a matraca, quando passa um rio ou sanga, a mesma coisa e quando termina uma recomenda numa casa e sai, a gente também bate a matraca para as almas poder acompanhar nós que estamos recomendando. Então o significado da matraca é chamar as almas, é um sinal das almas, no caso, para elas seguirem junto com a gente (A.O.M., 37 anos, Campo Belo do Sul).

O som da matraca serve, também, para avisar aos moradores, que estão no interior das casas, que devem apagar as luzes e preparar-se para participar do ritual. Em seguida, o capelão inicia uma oração[164], cantada com voz grave, melodiosa e triste, que é seguida pelos cantadores do primeiro grupo. Quando finaliza a frase, o segundo grupo de cantadores "canta a resposta", ou seja, a segunda parte da frase da oração[165]. Este procedimento é utilizado em todas as orações rezadas e cantadas. O texto da oração inicial, cantada melancolicamente, é o seguinte: "Acordai irmão católico, venha me ajudar a recomendar (ou rezar), aqueles que for devoto, das almas recomendar. Rezemos um Pai-Nosso, junto com Ave-Maria, para as almas *perdidas*, seja pelo amor de Deus"[166]. Esta oração é repetida (geralmente) sete vezes modificando apenas a condição da alma, podendo ser do cemitério, purgatório, santa, bendita, assassinada, que anda pelo mundo, de companhia, enforcada, aflita, acidentada, almas de parentes ou outra. A oração pode ser também na intenção de um santo - sendo comum São João Maria, do dono da casa, de algum enfermo ou outras que o grupo considerar adequadas. Estas orações são intercaladas com orações silenciosas e específicas como Pai-Nosso e Ave-Maria. Terminados os pedidos, o grupo todo canta orações em louvor a algum santo à escolha do capelão, sendo comum a escolha de orações como "Semana Santa", "Bendito e Louvado seja", "Virgem Maria", "São João Maria", "Treze de Maio", "Meu Anjo da Guarda", "Virgem

---

matraca é usado para afastar "os espíritos perturbadores, mantendo-os à distância por ocasião do ato penitencial e é o único capaz de secundar as orações e os cânticos de maneira a dar-lhes valor e alcance" (p.20).

[164] Mauss (1981) sugere que a oração desempenha funções diversas: "aqui é uma petição brutal, ali uma ordem, alhures um contrato, um ato de fé, uma confissão, uma súplica, um louvor, um hosana" (p. 229). Esta constatação o leva a sugerir que uma mesma realidade pode revestir-se de múltiplas formas, "permanecendo ainda assim a mesma e sem mudar de natureza" (p. 230). Sugere, também, que a oração/prece "é o ponto de convergência de um grande número de fenômenos religiosos. Mais do que qualquer outro sistema de fatos, participa, ao mesmo tempo, da natureza do rito e da natureza da crença" (idem).

[165] Observei outra formação musical na comunidade de Taquaruçu de Cima. Após o soar da matraca e o início da oração pela capelã, o grupo de recomendadores cantou as orações (iniciais) em uníssono.

[166] Xidieh (1972) sugere que o canto das almas evoca uma Antífona: "vigilate et orate" e que a Recomendação de Almas poderia ser uma adaptação de peças gregorianas nos sertões brasileiros.

Santíssima" e "Meu Jesus está Morto". Por fim, é freqüente a utilização do "Bendito" como oração final[167]. O encerramento do ritual também é cantado – "Em nome do pai, do filho também, me despeço, até semana que vem (ou até o ano que vem)". O encerramento ocorre quando o capelão dá três batidas na matraca.

As almas que são convidadas para participar do ritual podem ser de parentes ou amigos. Durante a realização do ritual da Recomendação de Almas na localidade de Taquaruçu de Cima, em março de 2007[168], perguntei a uma senhora se ela havia convidado sua mãe para participar do ritual. Sua mãe havia falecido em agosto de 2005 e eu sabia. Seu olhar demonstrava dúvida sobre o que eu estaria sugerindo com esta pergunta e após minha afirmativa de que sabia de seu falecimento, respondeu positivamente. Depois de algum tempo, questionei se sua mãe havia aceitado o convite e ela respondeu outra vez afirmativamente. Perguntei como ela tinha feito o convite e ela me relatou que na primeira oração ela pediu à sua mãe que acompanhasse e protegesse o grupo no ritual penitencial. Indaguei como ela sabia que sua mãe tinha aceitado o convite. Ela relatou que tinha sentido sua presença logo a seguir ao convite e que esta a acompanhou e conversou com ela durante todo o trajeto. Disse que sua presença era tão forte que ela podia ouvir sua voz. Este relato fornece elementos significativos para confirmar a afirmação anterior de que a fronteira entre vivos e mortos é tênue e a transposição entre os dois mundos, algo possível.

A participação neste ritual, em diversas localidades, permite-me afirmar que, apesar de ter um objetivo comum e uma estrutura semelhante, há especificidades definidas a partir dos sujeitos localizados. Esta diferença pode ser verificada na escolha das orações, na quantidade, forma de rezar ou nas palavras utilizadas, embora a essência do ritual seja rezar juntos pelas almas vagantes. Na Comunidade Cafuza antes da oração inicial, canta-se:

> Deus te salve Santa Cruz, ai meu Deus
> Cruz de Deus, nosso Senhor, ai meu Deus
> É uma cruz tão venturosa, ai meu Deus
> Onde Deus fez sua morada, ai meu Deus
> Onde mora o calix bento, ai meu Deus
> Com três hóstias consagradas, ai meu Deus

---

[167] Para Xidieh (1972) o "Bendito" possui caráter monódico e a música comparece como auxiliar secundário nesta cerimônia. Talvez "seja um produto da influência do cantochão ou um gregoriano adaptado ao gosto popular" (p. 17). Em termos religiosos, é uma sincretização de um Dogma (Imaculada Conceição) e um dos Sacramentos de Igreja (Eucaristia). Segundo o autor, o "Bendito" pode ser resumido como lembrete que se refere à experiência e ao aprendizado religioso (p. 23).
[168] Ver anexo 10.

Na Comunidade de Taquaruçu de Cima, na primeira recomendação da noite, a oração inicial é antecipada pela seguinte oração:

> Glória ao pai e é do filho, é do espírito e santo, amém. Se pudera e princípio, é de nunca e sempre (sic). É de séculos, séculos, glória, amém. Amado Jesus, José, Joaquim, Ana e Maria. Eu vos dou o meu coração e alma minha ao senhor Deus. A ti nos dirigimos com piedade, na dor e na agonia, amém.

A partir da segunda recomendação da noite, a oração inicial é antecipada pela seguinte oração:

> Deus vos salve santa cruz, cruz de Deus, cruz de Deus, nosso senhor. Uma cruz tão venturosa, que o padre, que o padre monge deixou. Que o padre monge deixou pra amparo, pro amparo dos pecadores. Acordai servo de Deus (...).

A oração informa que o "padre monge", referindo-se a João Maria, deixou uma cruz, a Santa cruz, embora indique que é a cruz de Deus, e que esta serve como apoio, especialmente aos pecadores. Os joaninos explicam que o termo padre é usado aqui como sinônimo de pai. Deve haver uma razão para o termo padre ser usado pelos joaninos. Penso que possa ter a ver com a legitimação dele como mediador, no modelo dos padres da Igreja e, neste caso, João Maria também aparece como um intermediário com Deus, equivalente a Jesus como figura do cristianismo. Não é filho, mas é um homem que também faz a mediação com Deus pai.

Os joaninos afirmam que João Maria plantava cruzes de cedro por onde passava e que estas cruzes são consagradas. A informação a respeito da cruz na oração é, portanto, significativa, pois relembra a importância da cruz e de João Maria como mediador com Deus e no controle da indeterminação do mundo.

Quando terminam as orações, os moradores, que se mantiveram o tempo todo em silêncio, com as portas e janelas fechadas, luzes apagadas, podem (ou não) sair e convidar os cantores para entrar na casa[169]. Ao entrar, o terno pode encontrar uma mesa preparada com santos e velas, expressando a vontade da família de que se reze um terço com o grupo ou, como denominam os Cafuzos de José Boiteux, realizar o "encontro com os santos". Somente depois disto, a família oferece (ou não) algo para beber ou comer, sendo comum oferecer

[169] Algumas pessoas mantêm a casa fechada e não convidam o grupo para entrar.

cigarro, chimarrão, vinho, cachaça, café, doces ou uma refeição completa[170]. A sociabilidade é ressaltada aqui, bem como, a ingestão conjunta das mesmas iguarias, uma comunhão celebradora e afirmadora da solidariedade entre as pessoas e entre elas e as almas ou da horizontalidade/igualdade/pacto entre mortos e vivos.

As pessoas que participam do ritual e aquelas que recebem em suas casas o terno relatam esta participação com emoção. Alguns afirmam que a realização do ritual em frente de suas casas produz tristeza, porque faz lembrar os parentes mortos, outros que reforça a necessidade da penitência[171] e há aqueles que comentam que o ritual fornece prestígio, por ter sido escolhido para receber o grupo, e satisfação por possibilitar um espaço para confraternização com amigos, vizinhos e parentes. É freqüente, também, ouvir relatos do medo instaurado pela suposta presença de almas penadas e da fera (diabo), especialmente nas noites da Quaresma, e uma sensação de proteção fornecida pelo ritual.

A força para superar o medo e auxiliar as almas vem da coletividade, mas é garantida pela coragem pessoal, sugerida como uma característica masculina e, neste caso, a participação no ritual apresenta-se como exercício de masculinidade. Relacionam, como características masculinas, a coragem, a força, o comando, a transgressão e o vínculo ao espaço externo da casa. Como características femininas, evidenciam a fragilidade, abnegação e amor aos filhos, dependência, medo e vínculo ao espaço interno. Ao afirmar que apenas os homens possuem as capacidades necessárias para enfrentar os “perigos da noite”, estes sujeitos estão ressaltando as origens sociais das identidades subjetivas de homens e mulheres (Grossi, 1998).

Assim encontram uma justificativa para o fato de que poucas mulheres participam do ritual da Recomendação das Almas. Estas se defendem afirmando que gostariam de ir, mas não vão para ficar com os filhos, ou porque os maridos não permitem sua participação ou, ainda que ficam com sono, frio, fome e “optam” por não ir. Em outros locais, as mulheres participam e são parte imprescindível do terno ou assumem a função de coordenação (capelã).

Numa comunidade onde a participação feminina é rara, perguntei se havia diferença entre um ritual da Recomendação de Almas com ou sem mulheres. Estes responderam prontamente que sim e que, quando as mulheres não vão, o consumo de bebidas alcoólicas, a

---

[170] Participei de um ritual de Recomendação das Almas na localidade de Pinheiro Marcado, município de Campo Belo do Sul, em março de 2005 (anexo 9) e o dono da última casa que o terno visitou forneceu ao grupo um jantar, regado a vinho, às duas horas da manhã. Segundo os integrantes deste terço, que se reúnem todos os anos, alguns há trinta anos, esta é uma prática comum ali.

[171] Para Mourão (1975), o sentido profundo da penitência é reestabelecer a reciprocidade e reatar a aliança com Deus.

algazarra e as brincadeiras jocosas são generalizadas durante toda a noite. Desta maneira, é possível depreender que, mais do que um ritual penitencial, este se configura também como espaço para lazer e exercício da masculinidade e feminilidade idealizada.

Outro aspecto da Recomendação das Almas, constantemente repetido pelos sujeitos, é que o primeiro e o último ritual deve ser realizado no cemitério. Este ato, no entanto, tem conseqüências e a decisão é tomada com cuidado. A questão é que, quando se vai ao cemitério para "pegar as almas", assume-se um compromisso de devolvê-las no final. Do contrário, acreditam que ficariam vagando, podendo causar transtornos aos vivos. Diante disso, muitos capelães preferem não assumir tal responsabilidade por um receio de não conseguir cumpri-lo diante de inevitáveis problemas como chuva, tempestade, geada ou adoecimento de alguém.

Alguns se referiram a outro perigo: de um terno encontrar outro durante a realização do ritual. Afirmam que o encontro deve ser evitado, definindo-se, por exemplo, trajetos diferentes. No entanto, se ocorrer, deverá ser promovido um confronto entre os dois grupos, uma espécie de competição, sendo vencedor aquele que souber mais orações. Segundo A.P., 59 anos (Taquaruçu/Fraiburgo), neste momento, para poder arrematar, tem que apelar para a devoção, "do terço de agora para o terço antigo", sendo comum a competição seguir até o amanhecer. Esta informação induz a pensar que a força do terno vem da própria ancestralidade do ritual e a vitória seria dada para quem souber orações mais antigas.

Como mencionei anteriormente, o terno é formado geralmente a partir de relações de amizades e de parentesco, mas o conhecimento das orações é requisito imprescindível para ser convidado para participar. Geralmente não se impede ninguém de participar "para aprender" ou "para conhecer", mas estes devem estar prontos para receber orientações e até repreensões dos componentes do terno oficial. Também aqui, há espaço para reforço dos valores hierárquicos, neste caso, dos componentes do terno, ou seja, lideranças religiosas locais legitimadas sobre os sujeitos.

Os grupos procuram reunir-se para "recomendar" todos os anos, mas podem ficar algum tempo sem realizar o ritual. A justificativa para a não realização do ritual nunca está na vontade dos sujeitos, mas na falta do capelão ou de alguém que se sinta capacitado para coordenar o ritual. Alguns participam há décadas e são entusiastas.

Para concluir, posso afirmar que o ritual da Recomendação das Almas apresenta-se como espaço para espiritualidade, mas também como espaço para o lazer, para estabelecer novos laços de sociabilidade e solidariedade ou fortalecer os já existentes, reforço dos valores hierárquicos e de gênero e até formas de ostentação. É espaço, também, para contato com almas de parentes e conhecidos, estabelecimento de alianças com estas, com santos, entre eles, João Maria e com Deus. Este contato ocorre sob o controle do ritual, mas é possibilitado pela intermediação das lideranças laicas, que possuem o conhecimento necessário para tal.

d) Reza do 25

Outro ritual religioso, classificado como penitência pelos joaninos e conhecido como Reza do 25, é realizado anualmente no dia 25 de março[172], geralmente coincidindo com o período da Quaresma, em diversas localidades do município de Campo Belo do Sul[173]. Este ritual também é coordenado por liderança laica e tem objetivo penitencial. É realizado em espaços como Igrejas Católicas ou santuários, mas sem a presença do clero, o que nos faz supor que, ainda que informalmente, seja sancionado pela Igreja. No dia 25 de março, definido como "dia santo", um grupo de pessoas, coordenado por um capelão local, posiciona-se em pé em frente ao altar e reza a seguinte oração de forma muito rápida, repetida cem vezes e intercalada com o ato de ajoelhar, fazer o sinal da cruz, beijar o chão (isto nem sempre acontece) e de rezar a Ave-Maria:

> Põe teu juízo forte, que na hora da morte, no campo de José Fraz[174], nós passarás, o inimigo de Santa Cruz nós encontrarás e ele nos falará e nós responderá: arreda satanás, que tu, na minha alma, não tem parte, nem opinião. Porque no dia de Nossa Senhora de Março (sic): (todos) cem vezes me ajoelhei (se ajoelha), cem vezes me levantei (levanta), cem Ave-Maria rezei (reza Ave-Maria)[175].

[172] Neste dia, católicos comemoram a Anunciação de Nossa Senhora: dia em que o Anjo Gabriel enviou mensagem à Virgem Maria para lhe anunciar o mistério da encarnação.
[173] Recebi informações de prática deste ritual em outros municípios da Serra Catarinense e no oeste de Santa Catarina.
[174] Não tenho informações sobre este nome ou sobre seu significado nesta oração.
[175] Esta oração foi transcrita a partir da gravação do ritual em 25 de março de 2005, na localidade de Morro do Chapéu, município de Campo Belo do Sul.

Outra versão desta oração foi ditada por N.A.S.Pereira (Campo Belo do Sul)[176]:

> Minha alma (3 vezes) põe teu juízo forte, que na hora da morte, no campo de José Fraz, nós passarás, o inimigo de Santa Cruz nós encontrarás e ele nos falará e nós responderá: salta daqui satanás, que tu na minha alma não tem parte, nem opinião (sic). Porque no dia 25 de março: (todos) cem vezes me ajoelhei (se ajoelha), cem vezes me levantei (levanta), cem vezes me aproximei (se benze), cem vezes o chão beijei (beija o chão), cem vezes o demônio reneguei, cem Ave-Marias rezei (reza Ave-Maria).

Muitos não conseguem seguir o ritmo e não completam a quantidade de orações previstas no ritual. A motivação e o sucesso deste ritual são individuais e têm uma relação com o comportamento religioso. Segundo um informante, se a pessoa conseguir completar a *penitência* sem sentir dores nas pernas é sinal de que não possui pecado algum. Caso contrário, se sentir dores ou não conseguir completá-la, é sinal de que possui muitos pecados. Assim, parece que este é um ato de identificação e expurgação dos pecados, ao mesmo tempo, um ato de identificação dos puros a partir da própria performance.

Esta oração inicial é seguida por outras orações como São João Maria, Semana Santa, Senhora Santana, Bendito ou Meu Jesus tá morto, que são cantadas em dois coros, um grupo inicia e outro "responde". Desta maneira, João Maria é lembrado e opera junto com os joaninos no controle da indeterminação do mundo.

De forma semelhante à Recomendação das Almas, este ritual me parece um espaço para desenvolvimento de lideranças laicas, o exercício de uma prática religiosa não institucional mesmo ocorrendo no espaço institucional, rememoração de conhecimentos teológicos, identificação dos puros a partir do sucesso na participação do ritual e forma de controle diante da indeterminação do mundo. Embora acredite que nem todos os participantes do ritual atentem para isto, este é também espaço privilegiado para comunicação e dominação daquele que representa o mal, o diabo. O texto da oração retrata o encontro com esta entidade e a comunicação do sujeito de que não deseja sua presença, não precisa dele, está protegido

---

[176] Sem menção a gestos cerimoniais e possivelmente rezada de forma individual, Xidieh (1972) apresenta duas versões de orações semelhantes a esta, utilizadas por populações paulistas. O autor sugere que a primeira, com o título "Oração de Satanás", é uma "oração estranha" utilizada excepcionalmente em desejos e negócios fora do comum e "para os quais não basta apenas a proteção de Deus, mas se torna necessária também a colaboração ou, pelo menos, a indiferença do Diabo" (p.85-6). Texto da oração: "Para finalizar o meu desejo, no dia 25 de março encontrei Satanás. Eu lhe disse: 'com minh'alma teu poder não poderá e meu desejo se realizará'. No dia 25 de março, cem vezes me levantei, cem vezes rezei, cem vezes me ajoelhei, cem vezes me prossinei (persignei)" (idem). Apresenta também a versão intitulada "Oração do Zé Apraz": "No campo do Zé Apraz, encontrei Satanás. 'Esta alma não é tua', eu disse, 'e nem aquela do dia 25 de março'. Cem vezes me ajoelhei, cem vezes me persignei, cem Ave-Marias rezei, cem vezes no chão beijei" (pp.85-6).

por Nossa Senhora para quem deve devoção. É muito interessante refletir sobre este suposto paradoxo – um ritual religioso realizado dentro da Igreja, com coordenação laica, no qual o elemento central é a comunicação com o diabo.

Mesmo que se leve em conta que na Reza do 25 não há uma reverência ao diabo, é possível constatar que existe uma comunicação e até um desafio dos sujeitos ao diabo por meio deste ritual. Independentemente de comunicarem que o abominam, que este não é bem-vindo ou necessário para que se consiga atingir seus objetivos, que desejam sua indiferença, há uma comunicação dos sujeitos com o diabo. Isto é surpreendente porque geralmente observamos uma evitação até na pronúncia de seu nome entre sujeitos religiosos. No caso deste ritual, no entanto, o nome Satanás, aquele que simboliza o mal, considerado como inimigo da Santa Cruz, é citado pelo menos cem vezes, embora isto ocorra no espaço institucional e com segurança para que o sujeito possa expressar seu sentimento em relação a esta entidade. Juntando este aspecto aos outros, observados anteriormente - ritual de identificação e expurgação dos pecados e de identificação dos puros, este ritual se apresenta como outra forma de controlar a indeterminação do mundo.

Os rituais, observados até este momento, indicam a capacidade dos joaninos de transposição de supostas fronteiras entre entidades (Deus, diabo, santos, almas), espaços (sagrados e não-sagrados) e ritos (domésticos, institucionais), possibilidade de proteção divina por meio dos mediadores, além de apropriação e expressão de uma infinidade de crenças e simbologias provenientes de diversas organizações religiosas. Outro aspecto a ser destacado é a impregnação da religiosidade na vida cotidiana ou que estes rituais acontecem num mundo impregado da simbologia religiosa.

Por fim, estamos diante de rituais que misturam elementos que, por um lado, legitimam a instituição e, por outro, reivindicam uma espécie de "poder local" sobre a esfera do religioso e do divino. A convivência destas atitudes resultam num amálgama que define uma religiosidade própria que não pode ser classificada dualisticamente.

e) Serenata

A Serenata é um evento cênico realizado entre os Cafuzos de José Boiteux desde os tempos mais remotos. A Comunidade Cafuza é um grupo que tem sua origem em dois

segmentos da população camponesa (o negro e o índio) e foi uma das populações catarinenses que sofreu as conseqüências das mudanças ocorridas no final do século XIX e que levaram parcela da população camponesa à Guerra no início do século XX. Após ter migrado compulsoriamente durante quase um século e ter residido quarenta e cinco anos na Aldeia Indígena Ibirama, a Comunidade Cafuza foi assentada, em 1992, numa propriedade na localidade de Alto Rio Laeiscz, município de José Boiteux/SC. O grupo é vinculado historicamente à Igreja Católica, mas, há quase uma década, parte do grupo vinculou-se de forma coletiva às igrejas pentecostais (Assembléia de Deus e Igreja Verdade Presente). Apesar da origem, do contato prolongado com grupos indígenas e da presença marcante da religião pentecostal, os Cafuzos explicitam a presença de João Maria nos discursos e rituais.

A Serenata possibilita expressar habilidades cênicas de homens e mulheres cafuzos e geralmente objetiva divertir o grupo. Para caracterizar os personagens, os Cafuzos usam recursos como roupas, máscaras, pinturas e mudança do timbre de voz (ou emudecem) de forma a esconder totalmente a própria identidade. Não há numero fixo de participantes, podendo ser realizada com apenas uma pessoa. É comum a mudança de sexo na composição do personagem. Mulheres tímidas, muitas vezes, atuam como homens ou mulheres falantes e atuantes. Os homens, por sua vez, podem apresentar-se como mulheres tímidas e freqüentemente emudecem, fato justificado pela dificuldade de modificação da voz. Martins (1995) definiu a Serenata como um rito de inversão porque observou nele pessoas reservadas invadirem o espaço do superior e nele se portarem com desenvoltura.

A Serenata ocorre eventualmente como recurso para homenagear alguém, fazer uma surpresa ou como forma de mediação com os santos. Pode-se organizar uma Serenata como forma de homenagear uma pessoa ou grupo que se considera estar numa posição social superior como uma chefia, autoridade (civil ou religiosa) ou alguma visita externa. A Serenata pode ser apresentada também em forma de "surpresa"[177] e ocorrer em momentos de festa pública ou como uma visita desconhecida a alguém em espaço privado.

A Serenata serve também como espaço midiático. Foi o que ocorreu na Serenata realizada na Comunidade Cafuza, em 1995, durante a festa de São João. Na época, descrevi esta situação da seguinte maneira:

---

[177] Entre agricultores de Campo Belo do Sul e Fraiburgo conheci a prática (hoje bem mais rara) de "bater surpresa". Trata-se de uma forma inesperada de visita coletiva na casa de outrem com o objetivo de realizar, nesta casa, uma festa. Além de fazer a festa, era comum, nesse momento, promover um embebedamento no dono da casa. Os agricultores de Taquaruçu (Fraiburgo) fizeram referência também a "bater surpresa" como forma de auxilio na produção agrícola de outrem, sem combinação prévia com o dono desta. O final do trabalho era comemorado com um baile.

> numa noite fria, ocorreu uma atividade religiosa católica (novena), seguida de uma grande festividade - era a festa de São João[178]. Tinha batata e aipim na brasa, chimarrão, muita cantoria e brincadeiras. Dentre estas atividades lúdicas, de repente na multidão surgiu uma figura caracterizada como uma pessoa idosa. Ela apareceu andando de joelhos e carregando uma imagem de Jesus Cristo nas mãos. As crianças pequenas ficaram amedrontadas e começaram a chorar. Os presentes tentavam acalmar as crianças e explicaram que era o profeta João Maria. Questionei-os. No entanto, afirmavam categóricos: "claro que é o profeta João Maria de Agostinho, porque ele usa barba, é velho e leva uma imagem santa". A pessoa que representava o santo chegou em silêncio e percorreu todo o pátio e interior do salão. Durante este trajeto era impressionante o envolvimento das pessoas na atividade que interagiam com o personagem, cantando músicas sertanejas ou religiosas utilizando o dialeto Cafuzo e ofereciam batatas assadas na brasa para agradá-lo. Mas ele não reagia ou fazia qualquer manifestação, nem de agrado ou de desagrado. Assim como entrou, foi embora: em silêncio e andando de joelhos apesar do grande envolvimento emocional de mulheres e crianças. Sem interrupção e como se a Serenata fizesse parte dela, a festa continuou com mais músicas em volta da fogueira, sem nunca ter sido revelado o autor dessa performance (Welter, 1999:76).

Em junho de 2005 tive oportunidade de conversar com uma Cafuza católica sobre este evento e esclarecer alguns pontos. O primeiro ponto foi que o Cafuzo que interpretou João Maria tentou reproduzir a imagem deste a partir daquilo que se acreditava que o caracterizaria, como vestimenta velha, imagem santa nas mãos, comportamento religioso e piedoso (andava de joelhos). Assim, concluiu esta cafuza: "o A. veio *comportado* como São João Maria para ensinar as crianças como ele se veste, anda e se comporta". Perguntei por que as crianças choraram se ele era um santo e, portanto, não faria nenhum mal a elas. Ela respondeu prontamente: "porque pensaram que era o Papai Noel". Continuei sem entender e ela explicou que há um costume antigo no grupo de amedrontar as crianças com a figura de Papai Noel com características locais que vem nas casas para auxiliar na educação das crianças. Ele é autorizado pelos pais a repreender e até bater nas crianças consideradas teimosas e desobedientes. No caso da Serenata ocorrida em junho, as crianças confundiram João Maria com este Papai Noel e se assustaram. Assim, a Serenata, de aparência lúdica é um importante mecanismo de socialização, momento de educação da Comunidade Cafuza, como forma privilegiada de comunicação com uma entidade religiosa, neste caso, São João Maria,

[178] Apesar de existirem alguns pentecostais na comunidade naquele contexto, as pessoas que estavam realizando a festa de São João eram católicas.

que atua como mediador com Deus no controle da indeterminação do mundo. O ritual da Serenata reforça, por meio da inversão de gênero, os papéis tradicionais, da inversão da hierarquia a própria hierarquia, e passando às gerações mais novas os fundamentos morais da doutrina religiosa.

f) João Maria e os procedimentos de cura

Assim como em outros lugares do Brasil, em Santa Catarina encontrei diversos especialistas conhecidos como curandeiros, benzedores[179], puxadores de reza, adivinhos, penitentes e capelães[180]. Embora se afirme que se estabelece uma hierarquia entre os especialistas, alguns dedicados mais às atividades religiosas e outros às práticas curativas, é mais comum encontrar os que assumem diversas funções e especialidades. Como mencionei anteriormente, o batismo de cura não requer um especialista dos tipos mencionados acima, mas um que conheça os procedimentos de cura associados a João Maria. Nada impede, no entanto, que o/a apresentador/a seja também um benzedor/a ou capaz de outra especialidade.

Os benzedores costumam utilizar diversos procedimentos de cura diante de problemas de saúde em humanos e animais, malefícios sem origem nítida, problemas concretos e como forma de proteção de um espaço (casa, instituição, plantação). Estes procedimentos de cura vão desde benzimentos (utilizados em caso de doenças físicas, machucados, doenças psíquicas, doenças dos nervos), utilização de medicamentos naturais (ervas ou remédios naturais), até procedimentos rituais e pouco explicitados para enfrentar e proteger dos malefícios como quebranto, mau-olhado, susto, feitiçaria e bruxaria. Além de curar, estas pessoas também benzem e abençoam casas, construções, plantações, reuniões e, até, viagens. Estes especialistas podem estar vinculados e ser procurados por pessoas com vínculos religiosos diversos. Conheci uma senhora que realizava procedimentos curativos (benzedura) mesmo no período em que estava vinculada à Igreja do Evangelho Quadrangular.

---

[179] Segundo Brandão (1987), a prática da benzedura e do curanderismo ocorre no interior de diversos segmentos religiosos e estes "especialistas" apropriam-se de saberes de diversas religiões, como a católica, pentecostal, kardecista, umbandista e esotérica para orientar sua prática.

[180] Estes especialistas são classificados como “mediadores” (Mourão, 1975), “especialistas para o controle sobrenatural” (M.V.Queiroz, 1977) ou “agentes religiosos populares” (Brandão, 1980).

Perguntados sobre o uso da benzedura, afirmam que os/as benzedores/as utilizam os poderes de forma benéfica e solidária - para curar e proteger dos perigos pessoas, animais e espaços. Esta afirmação é, muitas vezes, desmentida com o depoimento nativo de que nem sempre estes utilizam os conhecimentos apenas para fazer o bem, podendo em algumas situações prejudicar alguém. Ambos os relatos ressaltam um constante conflito do bem contra a mal. Embora bem e mal sejam consideradas duas forças opostas, podem representar duas faces de um mesmo poder e estar presentes numa mesma pessoa[181].

O especialista que se dedica a produzir e orientar o uso de medicamentos naturais para problemas diversos é denominado de curandeiro ou "remedeiro". O primeiro difere do segundo apenas na sua profissionalização – enquanto o primeiro realiza um trabalho voluntário, o segundo geralmente se profissionaliza nele, sendo recorrente sobreviver da venda dos medicamentos naturais que produz ou de consultas. O procedimento, tanto de um quanto do outro, no entanto, geralmente vem acompanhado da utilização de procedimentos religiosos e aqui, de novo, João Maria é presença recorrente. Conheci um "remedeiro", em um município da região do Meio Oeste Catarinense, que possui, em sua clínica, diversas imagens de santos e distribui, para os pacientes, uma fotografia de João Maria de Agostinho[182]. Este especialista afirma que recebeu o dom de benzer na infância, mas, desde que assumiu a função, sofreu muitas críticas, especialmente por parte da hierarquia católica. Durante um evento, foi acusado publicamente pelos missionários de utilizar a magia, feitiçaria e o ilusionismo e, portanto, ser uma "pessoa do mal", que deveria ser evitada. As pessoas que utilizavam os serviços deste profissional foram também duramente criticadas pelos missionários. Este afirma que não se abalou, porque João Maria também foi muito criticado pelas autoridades e, mesmo assim, seguiu curando, aconselhando, orientando e ajudando o próximo. Desta forma, legitima a si mesmo e a sua profissão no paralelo com a figura de João Maria. Assim, apesar das críticas, sobrevive deste trabalho e é muito recomendado em toda a região.

Algumas pessoas afirmam ter recebido de João Maria o conhecimento dos procedimentos de cura. É o caso de T.S., 40 anos (Fraiburgo):

---

[181] Diferente da posição positiva de benzedeira, a função negativa de bruxa nunca é assumida publicamente.

[182] Realiza isto a pedido de outrem, supostamente um cliente, como forma de pagamento de promessa por uma graça alcançada através de mediação de São João Maria.

> Foi ele que ensinou porque ele batizou o irmão da minha mãe, ele é o padrinho do irmão da mãe, São João Maria. E daí, no mesmo dia, ele ensinou ele benzer, de tudo quanto foi tipo de benzimento, ele ensinou. Daí ele aprendeu, e o irmão da mãe que nasceu quase morto. Daí ele chegou na casa e batizou e perguntou se eles sabiam quem era ele. Ninguém sabia quem era ele. Daí ele disse "eu sou João Maria e através de mim ele vai..." e tá até hoje vivo.

João Maria é reconhecido pelos joaninos como exímio benzedor e profundo conhecedor de ervas medicinais e de procedimentos de cura. Embora não seja a prática corrente, João Maria ensinava estes conhecimentos às pessoas por onde passava.

> Aonde ele chegava ele plantava muitos chás e também ele ensinava muito remédio caseiro, chá de ervas, e ele falava muita coisa pras pessoas [...]. Ensinava benzimento para desafogar criança afogada, até mesmo adulto, que acontece afogamento. Ele ensinava simpatia, vários tipos de simpatia, chás (N.A.S.P., 47 anos, Campo Belo do Sul).
>
> São João Maria ensinou a fazer chá para as crianças. Minha mãe aprendeu a fazer chá, a fazer remédio, até um remédio que ele ensinou eu sei fazer, pra *mãe do corpo*[183]. É com cerveja preta: coloca ovo, açúcar, noz-moscada, cravo, tudo junto e coloca a cerveja preta. (...) A falecida mãe andava doente e São João Maria chegou lá. Ela disse "ai, meu padrinho João Maria", ela sempre chamava assim pra ele. Diz "eu ando tão doente, uma dor na minha barriga, não sei o quê que pode ser". Ele disse "passe o xaropinho para você tomar, ele já sara". Daí ela fez aquele xarope e sarou mesmo (S.L.O.M., 68 anos, Campo Belo do Sul).

Estes conhecimentos são apropriadas pelos joaninos e adaptadas às situações contemporâneas como problemas de saúde, dicas sobre uma boa produção agrícola ou para combater pragas, como enfrentar e prevenir dificuldades, entre outros. O remédio natural vinculado a João Maria mais recorrente entre os joaninos é a "vassourinha do campo", também conhecida como "ervinha de João Maria" (arbusto pequeno, cheiro de hortelã), podendo ser utilizado para curar doenças diversas.

O discurso sobre estas receitas geralmente é acrescido de outros elementos como valores éticos e religiosos, e sua reprodução serve para transmissão destes princípios. Esta é

[183] Solicitei uma explicação sobre "mãe do corpo" a uma benzedeira de Campo Belo do Sul e esta afirmou que "mãe do corpo" era uma forma de falar do útero, órgão feminino responsável por gerar uma vida. Posteriormente, conheci outra explicação. Segundo Raquel Mombelli, para os quilombolas da Invernada dos Negros, Campos Novos, "mãe do corpo" é um ser que vive dentro das pessoas, tanto de homens como de mulheres, e que este ser pode provocar complicações físicas, caso a pessoa não tenha um comportamento ético e religioso adequado.

outra mostra de que há uma impregnação de valores religiosos no cotidiano dos joaninos (noção desenvolvida por Monteiro, 1974 e Serpa, 1997).

> São João Maria disse que ia aparecer doença que não ia ter cura. Ele disse para minha vó: "não sabe o que vai curar vocês. Procure aquela (moça, mulher) que nunca cortou o cabelo, corte a pontinha do cabelo, faça um chá que cura" (I.C.L., 64 anos, Campos Novos).

> Ele (João Maria) disse que ia vir uma doença que o médico ia colocar o nome da doença, mas nem o médico sabia que doença é. Quando acontecesse esta doença, que viesse, não ia ter remédio para curar e a pessoa ia morrendo com esta doença, sem saber o nome, mas o médico sabia porque o médico ia colocar. Então, quem tivesse fé em São João Maria, a mulher que nunca tivesse cortado o cabelo era para tirar a ponta do cabelo e torrar e fazer um chá e tomar. Ela se curava desta doença e não morria. E homem era para cortar a ponta do bigode, torrar e fazer o chá, que ele também se curava. E sabe qual é a doença que deve ser, no meu modo de pensar, a Aids!! (M.M.R.C, 50 anos, Campo Belo do Sul).

Estes discursos enfatizam a importância da fé religiosa nos procedimentos de cura: é ela que garantirá sua eficácia até diante de doenças sem cura, segundo a avaliação humana. A orientação de João Maria está direcionada para a elaboração de medicamentos naturais a partir de ervas e produtos naturais. Além disto, diversos remédios devem ser feitos a partir de outras matérias-primas menos usuais, como pedras, cabelo ou barba, roupa, cinza e fumo de corda. Nos discursos anteriores, há referências à utilização de cabelo, no caso de mulher, e barba, no caso de homem, para fazer um chá poderoso. A novidade aqui é que este cabelo ou barba deve ser de alguém que nunca o cortou, ou seja, um cabelo/barba virgem, portanto, em condições de pureza e dignidade, para fazer um chá curativo.

O sentido deste discurso, no entanto, parece mais moral do que medicinal. O destaque para cabelo/bigode virgem tem uma relação com a postura idealizada - de que mulheres não devem cortar o cabelo e homens devem usar bigode. Ao enfatizar esta idéia, sugerem que, quem seguir esta regra poderá salvar a própria vida, pois terá matéria prima para produzir o próprio chá.

Além dos chás, se afirma que João Maria teria ensinado outros procedimentos de cura e que, em alguns casos, o próprio João Maria era convocado pelos humanos para auxiliar nos procedimentos, fornecendo mais eficácia ao procedimento.

> João Maria ensinou benzimento para cobra. Diz assim: “Santo Antônio, benze o altar, você benze estes lugares onde eu andar, estes bichos peçonhentos que tiver lugar a salvar, que cega e cai os dentes e morra no nome de São Bento”. Quando a gente ia trabalhar, eu benzia em volta da casa, na estrada, na roça. Nunca achamos nada (J.M.A., 91 anos, Campo Belo do Sul).

Em alguns casos, o nome de outro benzedor é incorporado no ritual da cura.

> Quando o meu pai faleceu, eu disse para minha mãe... meu pai teve aqui no Contestado benzendo os bichos das roças. Daí eu falei “mãe, quem o pai ensinou, ele falou alguma vez com a mãe que ia passar as rezas para alguém”? A mãe disse que não. Quando as pessoas iam lá, a mãe tentou, como o pai não passou para ninguém, ela benzia em nome do pai, na reza, ela pedia em nome do pai, ela disse que já fez reza... Eu andei conversando com ela, e eu pedi “quem que o pai ensinou?” “a mãe não sabe, só que a mãe, em nome do teu pai, a mãe faz as orações” e parece que tá dando resultado. Minha mãe não benzia animais. Ela começou a benzer em nome do meu pai e parece que deu resultado (G.P.M., 45 anos, Fraiburgo).

A prática da benzedura é geralmente efetivada por pessoas mais idosas, “com mais vivência”*,* afirmam os joaninos*,* mas também por pessoas mais jovens. Ao serem perguntados sobre o ofício, relatam que receberam os ensinamentos dos mais antigos ou diretamente de João Maria, conforme relato anterior. Às vezes, o aprendizado ocorre oralmente pela repetição de preceitos e muito freqüentemente o aprendiz deve apresentar comportamento pessoal rígido.

João Maria teria orientado o povo no sentido de que os dias santos deveriam ser dedicados apenas às homenagens e não ao trabalho e assim reafirmam que um dos maiores pecados dos cristãos é não respeitar dias santos, em destaque a Sexta-feira Santa. Perguntados sobre o dia dedicado a João Maria, os joaninos afirmaram que é 15 de setembro, não sabendo indicar se este foi o dia de seu nascimento ou morte.

Mais importantes do que os feriados nacionais, os dias santos são os que, para os pesquisados católicos, se distinguem dos dias normais de trabalho, mesmo quando os “dias santos” não fazem parte do calendário oficial[184]. Estes dias são especialmente dedicados a homenagear determinados santos, em destaque os santos de devoção pessoal, sendo ideal interromper o trabalho ou não trabalhar de forma habitual neste dia. A atitude de “respeitar

---

[184] Para Moura, esta é uma prática corrente no campesinato. Trata-se de diferenciar os dias comuns dos dias especiais. “São os santos e as divindades que dão sentido aos dias especiais” (1988:22). Os feriados nacionais não têm tanto sentido no meio rural como os dias dedicados aos santos e as divindades. Os dias especiais alteram o cotidiano na área rural, embora o mesmo não ocorra com os feriados nacionais.

estes dias” é muito valorizada, sendo freqüente a afirmação de que alguém foi escolhido como liderança laica porque “respeitava dia santo”, ou o contrário, que aquela pessoa tem problemas porque “não respeita dia santo”. Estes depoimentos evidenciam que a atitude de respeitar os dias santos está intimamente relacionada ao caráter das pessoas e ao seu suposto prestigio social.

> Meu pai também benze. Quando ele fica velho, ele passa para outra pessoa. Mas esta pessoa que vai benzer não pode trabalhar no dia santo de guarda, não pode trabalhar no domingo. Tinha o meu pai, tinha um velho benzedor que chamou meu pai e disse que como ele era o único que respeitava os dias santos ele passou as orações para o meu pai. Ele não sabia ler, nem escrever, e ele aprendeu as rezas no muque (G.P.M., 45 anos, Fraiburgo).

Além disto, o conhecimento só é passado a outro em caso de morte ou incapacidade deste. É o que afirmam algumas pessoas entrevistadas.

T.C.R., 62 anos, é benzedeira em Fraiburgo, receita remédios e promove curas em pessoas. Utiliza os benzimentos e ervas de João Maria, que ela aprendeu com seu pai que, por sua vez, foi ensinado por sua sogra. Ela me disse que não pode “dar a receita dos benzimentos” (orações) porque senão ela perde o poder de benzer. Seu pai ensinou a ela porque teve um acidente vascular cerebral e não podia benzer mais. Ficou tão empolgada com meu interesse que começou a mostrar os procedimentos de cura (oral e gestualmente) para que eu conhecesse (para tempestade, bicha e quebranto), mas só depois que percebeu que eu havia guardado propositadamente o caderno de anotações. Disse que eu estava com quebranto e me benzeu (Diário de campo, 27 de março de 2004).

Para concluir este item, é possível afirmar que os especialistas, que atuam em procedimentos de cura, podem assumir outras funções na vida cotidiana e, freqüentemente, para desenvolver suas funções como mediadores no acesso ao divino, apropriam-se de conhecimentos religiosos. Em sua maioria, assumem publicamente estas funções e são reconhecidas como pessoas dedicadas e “com dom” para praticar o bem. Também neste aspecto, é possível constatar a impregnação da cultura religiosa na vida cotidiana destes sujeitos e uma definição pouco nítida do que é e do que não é religioso.

g) A cruz de João Maria

Os joaninos afirmam que, quando João Maria peregrinou na terra, tinha o hábito de plantar uma cruz de cedro em cada local que pousava ou chegava, fundando religiosamente o lugar pela plantação da cruz.

> Eu conheci uma senhora que já tinha seus 60, 70 anos. Na época eu era criança. Ela dizia que aos quinze anos ela tinha carregado a mala de São João Maria. Ela contava muita história. Ela contava também que a comida dele era feijão e couve, que ele fazia um foguinho, ficava só 24 horas, onde dormia plantava uma cruz de cedro e ali ele previa, contava o que ia acontecer (A.R.R., 54 anos, São José Cerrito).

Afirmam também que, por sua capacidade divinizadora, isto fazia com que o local e as pessoas ficassem protegidas diante das catástrofes naturais ou de quaisquer dificuldades. Assim, a cruz de cedro tornou-se um símbolo de João Maria e passou a ser plantada diante de casa ou em qualquer espaço que se queira protegido. Após ser plantada, freqüentemente a cruz brota e transforma-se novamente em árvore, mas as pessoas referem-se a ela ainda como a "cruz de João Maria". Os devotos afirmam que o brotamento é indicativo de que João Maria abençoou a casa/espaço e aqueles que ali estão.

A cruz, de maneira geral, é reconhecida como um dos símbolos religiosos mais importantes e usada, especialmente por católicos, como forma de proteção contra qualquer perigo ou ameaça[185]. No caso da "cruz de João Maria", denominada muitas vezes como "Santa Cruz", mais do que um símbolo religioso, é demonstração da fé em João Maria, mas também presença de sua proteção contra perigos externos.

A cruz de cedro é plantada tanto por católicos quanto por pentecostais. Apenas para exemplificar, encontrei uma senhora que atualmente está vinculada à Igreja do Evangelho Quadrangular e que plantou uma cruz de cedro referida a João Maria (hoje uma árvore) em frente à porta de entrada para que sua casa fique protegida contra todos os perigos.

Segundo S.P., 74 anos (Campo Belo do Sul) a orientação para plantar a cruz de cedro em frente da casa teria sido deixada para as pessoas pelo próprio João Maria. Além de outras

---

[185] Monteiro (1974) sugere que a cruz é o símbolo mais importante da "fé rústica" e um escudo mágico contra todos os perigos.

utilidades, esta cruz ajudaria a identificar inclusive falsos profetas e o diabo (demônio). Ele explica a forma como iria ocorrer.

> Ele (diabo) chega na casa, aponta o cavalo, uma mula preta. Vem um rapaz novo, bem vestido, bem bonito. Mas é fácil de vocês verem que é ele. O lugar que tem a Santa Cruz, ele não vem chegar aqui na frente. Ele vai direto na Santa Cruz e amarra a mula velha no pé da cruz. Daí vocês já sabem, olha, aquele lá... Vocês fechem a porta e rezam o Creio em Deus Padre.

Este depoimento explicita a importância de se ter uma cruz de cedro diante da casa como forma de proteção das pessoas. Informa-me, também, que é a própria cruz que protegerá as pessoas. No fato relatado, a identidade do diabo foi confirmada apenas pela proximidade da cruz, apesar de sua aparência humana e jovem. A cruz, neste caso, está capacitada também para identificar o mal.

Além de identificar o diabo, proteger a pessoa e a casa, a cruz de cedro identifica também o devoto de João Maria. Este aspecto foi observado também na Comunidade Cafuza quando os Cafuzos referiam-se ao ritual da Recomendação de Almas. Afirmam que a cruz de cedro em frente da casa servia para identificar quem era devoto de João Maria e aquele que desejava que o ritual fosse realizado.

Cruz de cedro, Correia Pinto. Foto: Tânia Welter.

Cruz de cedro brotada na Gruta de São João Maria, Taquaruçu/Fraiburgo. Foto: Tânia Welter.

Cruz de cedro em frente a casa, Campo Belo do Sul. Foto: Tânia Welter.

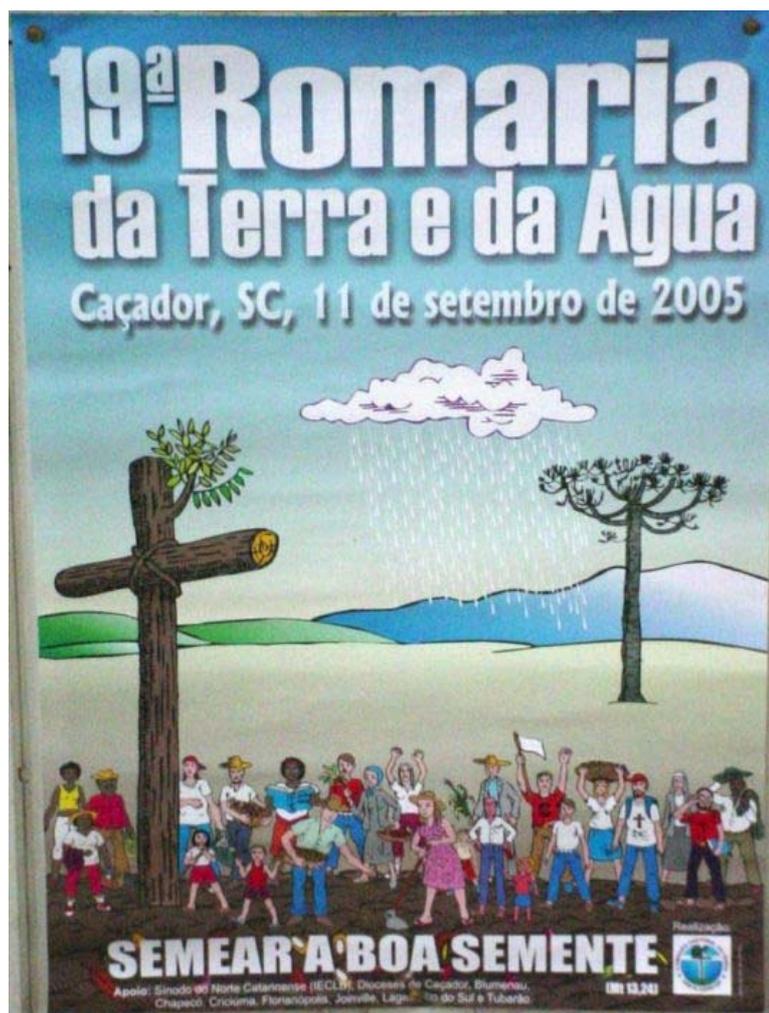
Cruz de cedro com mais de 100 anos, Campo Belo do Sul. Foto: Tânia Welter.

Segundo outros joaninos, algumas cruzes plantadas por João Maria teriam sobrevivido. É o caso da cruz que conheci em Campo Belo do Sul e que afirmam ter mais de cem anos e da cruz que afirmam ter sido "tomada" pela Igreja Católica e transformada em centro da igreja instituída: a Igreja Santa Cruz no centro de Lages/SC. A imprensa afirmou que esta "foi apenas uma cruz, ali plantada pelo monge João Maria de Agostini. Ela nada tinha a ver com as autoridades da Igreja Católica, que a ignoravam"[186]. Conhecendo a história da cruz e da Igreja, descobri sua importância para os joaninos: desejosos da proteção de João Maria, as pessoas tiravam lascas desta cruz que utilizavam em procedimentos de cura ou como forma de proteção. A intensidade desta prática levou a organização da igreja a construir uma proteção de vidro em volta desta cruz. Embora se perceba uma importância menor na afirmativa da imprensa, eu diria que esta cruz tem grande importância para os joaninos e foi isso que motivou as autoridades da Igreja Católica a escolher o lugar da Igreja e manter a cruz em seu interior.

Cruzes de cedro são plantadas também em eventos coletivos e anuais como a Romaria da Terra, realizada em Santa Catarina desde 1986, coordenada pela Comissão Pastoral da Terra (CPT)[187] e, neste caso, possui forte conotação política. A plantação da cruz de cedro é realizada durante o ritual ecumênico. Ocorre desde a primeira Romaria da Terra e é justificada da seguinte maneira pelas lideranças do movimento: "plantando a cruz, o povo lembra João Maria e recorda os mártires na luta pela terra" (Informativo da 1ª Romaria da Terra – SC, 14.09.1986).

---

[186] Encarte Especial *O Contestado*, Jornal Diário Catarinense, 26/05/2000.

[187] A Comissão Pastoral da Terra surgiu em 1975 durante o Encontro de Pastoral da Amazônia, convocado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). O reconhecimento de vínculo com a CNBB ajudou a CPT a realizar o seu trabalho e a se manter enquanto organismo, especialmente durante o período militar. Inicialmente a CPT desenvolveu junto aos trabalhadores e trabalhadoras da terra um serviço pastoral, mas logo nos primeiros anos, a entidade adquiriu um caráter ecumênico e se envolveu também na luta dos atingidos pelos grandes projetos de barragens, com os sem-terra, trabalhadores assalariados, bóias frias, peões e outros. A luta pelos direitos humanos permeia todo seu trabalho, que vai adquirindo uma tonalidade própria em cada região que atua. "Convocada pela memória subversiva do evangelho da vida e da esperança, fiel ao Deus dos pobres, à terra de Deus e aos pobres da terra, ouvindo o clamor que vem dos campos e florestas, seguindo a prática de Jesus a CPT quer ser uma presença solidária, profética, ecumênica, fraterna e afetiva, que presta serviço educativo e transformador junto aos povos da terra e das águas, para estimular e reforçar seu protagonismo" (www.cptnac.com.br, acesso em janeiro de 2007). Com esta missão, a CPT retoma seu caráter pastoral e o trabalho de base junto aos povos da terra e das águas. Sobre CPT ver também Campigoto (1996), Castels (2001) e Lazzaretti (2003).

Cartaz divulgação da 19ª Romaria da Terra e da Água, 2005. Reprodução: Tânia Welter.

O importante a destacar aqui é que a plantação da "cruz de João Maria", além de ser outra tentativa (pessoal ou coletiva) de controlar a indeterminação do mundo porque possibilita criar uma aura de proteção ao ambiente e às pessoas, promove uma espécie de sacralização do lugar. Tanto a água como a cruz de cedro são "elementos simpáticos" de João Maria. São, portanto, veículos de seu poder, seja ele de cura, proteção contra os males ou o mal, e a favor dos joaninos nas suas lutas políticas. A cruz traz a proteção para o espaço e para as pessoas no espaço definido como de abrangência do efeito da cruz. Assim, a cruz traz de João Maria, tornando-o presente, proteção, devoção e força política.

Neste capítulo tentei demonstrar como o *mundo* dos joaninos foi definido como *hierárquico* porque há mais pessoas que indivíduos e estas são incorporadas na totalidade, também, por meio de rituais religiosos. O cotidiano é impregnado de uma visão de mundo

religiosa, possibilitando o exercício de práticas que não obedecem necessariamente aos cânones da instituição religiosa. Permite, também, o exercício da liberdade de crença, sem deixar de reconhecer a autoridade institucional. É a cultura católica que está na base do *mundo* dos joaninos e que, como observei, pode estar difusa e profunda, mas disponível para ser apropriada a qualquer momento. Desta maneira, pode-se considerar a existência de um *mundo* com valores religiosos e um *mundo* religioso não vinculado necessariamente a uma organização religiosa.

Este *mundo* é encantado por João Maria, que opera em rituais e no controle da indeterminação do mundo e é constantemente apropriado também como referente ético, prático e religioso.

CAPITULO IV

A CONSTRUÇÃO DE JOÃO MARIA COMO DIVINDADE

O presente capítulo trata da construção de João Maria como divindade a partir de critérios definidos pelos joaninos: características físicas e modo de vida, família, capacidades especiais, missão na terra e atribuída imortalidade[188].

Quero lembrar que os discursos dos joaninos a respeito de João Maria são percebidos como ações significativas, formulados a partir de referências próprias do sujeito (valores, símbolos, preconceitos) e da interlocução. Os discursos são interpretações, embora muitas vezes estes afirmem estar reproduzindo o discurso "original" e servem como mecanismos de legitimação destes discursos e, conseqüentemente, de João Maria. Ao apropriá-los, os sujeitos transformam estes discursos legitimados em mecanismos de legitimação dos discursos dos próprios sujeitos. Assim, ao mesmo tempo em que legitimam os "discursos de João Maria", são legitimados por eles. Freqüentemente, os discursos se autonomizam das referências ostensivas e tornam-se disponíveis para novas interpretações.

Perguntados sobre quem foi João Maria, é comum a resposta iniciar com "minha mãe conheceu João Maria" ou "meu avô foi batizado por João Maria", ou seja, o conhecimento de João Maria ocorre a partir de pessoas próximas e, portanto legítimas, daquele que fala – os pais, avós, vizinhos, amigos ou compadres. Falam de João Maria a partir daquilo que conhecem e vivem e não de registros oficiais, mas falam para alguém e, em sua maioria, para outras pessoas além desta pesquisadora. É, no ambiente da interlocução, no presente, que produzem os significados relevantes atribuídos a João Maria. Há, portanto, de se considerar que a situação em que o discurso é produzido define também suas ênfases. Além disto,

[188] Esta organização está inspirada, em parte, em Cabral (1979) e Bloemer (2000). Para Cabral (1979:315), trata-se de lendas: a) sobre a origem do monge, b) proféticas, c) punitivas, d) miraculosas, e) relativas ao fim de João Maria. Bloemer (2000:220/224), por outro lado, explicitou os depoimentos dos informantes *brasileiros* sobre João Maria. Estes teriam recuperado aspectos de seu modo de vida, fizeram referências às suas pregações, lembraram recomendações e receitas para problemas de saúde e mencionaram suas previsões a respeito das mudanças nas relações e papéis sociais, inovações tecnológicas e carências, sobretudo escassez de terras. Embora ambos tenham realizado pesquisa empírica, Cabral está mais preocupado em caracterizar os discursos como lendas reproduzidas pelos sujeitos, enquanto Bloemer descreve aquilo que os informantes selecionaram a respeito de João Maria.

embora muitos afirmem que os discursos são de João Maria, concretamente estes são atribuídos a ele pelos joaninos e, portanto, são sempre interpretações de segunda ou terceira mão, como diria Geertz (1978). A base do discurso é o conhecimento familiar ou daquele que fala e, a partir daí, novas interpretações são formuladas. Além de servir na interpretação do mundo, estas servem também como formas de legitimação do discurso, das pessoas envolvidas e da cultura histórica.

Alguns discursos colocam João Maria no passado ao usar verbos como andava, falava, comia ou benzia, outros o colocam no presente (anda, fala, benze). Desta maneira, estes discursos elaboram sua continuidade histórica no *mundo* que constroem e reconstroem. Falar de João Maria, no passado, parece justificar, de certa forma, o fato de quem está falando (no presente) não o ter conhecido pessoalmente.

> A gente vai contar o que sabe. Não que eu visse, porque isso já faz mais de 100 anos, mas meu pai contava que João Maria teve na casa dele e da minha avó. Tinha um tio meu que era afilhado dele, ele batizou, ele é morto. Seu João Maria batizou ele. Ele andava muito por aí. Teve três vezes na casa do meu avô e da minha avó (...). Ele fumava um cachimbo (...). Ele proseava assim que nem eu tô proseando assim, com gente velha, de respeito, tudo, ele proseava (S.P., 74 anos, Campo Belo do Sul).

O contato com João Maria é muito valorizado pelos joaninos, considerado como "uma benção". De todas as entrevistas e conversas informais que realizei durante a pesquisa de campo, apenas três pessoas afirmaram ter conhecido pessoalmente João Maria e, mesmo assim, eram muito pequenos na época do encontro.

> Eu conheci ele (João Maria) como essa luz divina que nos ilumina. Ele desceu da pedra e veio com uma frigiderinha cheia de couve, pegou com dois dedos assim e meteu na minha boca. Eu tinha uns quatro, cinco anos. Pegou com dois dedos aquela couve e botou "pode comer, meu filho". Eu saí correndo pra contar pro meu avô: "tem um hominho velho trepado naquela pedra assim, assim, e ele me deu uma couvinha". O finado vô disse "é São João Maria". Ele era barbudinho, baixinho. O finado vó disse: "você vai me levar lá, piá". Foi lá e não teve jeito de encontrar ele, ele já tinha viajado (D.S.S., 75 anos, Campos Novos).
>
> São João Maria pousou na casa do meu pai, não quis nem cama, nem quarto, dormiu no galpão, só com uma cobertinha e um cobertorzinho. Diz que com aquele cobertorzinho, se esquentava. Meu pai deu de comer e ele comeu, mas lá no galpão. Quando ele pousou na casa do meu pai, eu conheci, mas foi só

> aquela vez. Eu era pequeno, seis ou sete anos, mas conheci. Quando ele saiu de dentro da nossa casa, ele foi dormir, ele foi rezando, uma oração cantada. Eu não lembro da oração, com a idade a gente esquece (A.P.P., 84 anos, Monte Carlo).
>
> Um dia na casa de J.G. teve um velhinho lá, eu nunca esqueço, de bombacha, sujo. (...) E ele sentadinho lá. Meu tio convidou para ele jantar e ele disse "não, eu não quero jantar". "Não está com fome?". "Não, não estou com fome, só não quero que vocês digam nada, mas eu sou São João Maria de Agostinho" (M.L.L.S., 64 anos, Campos Novos).

Os discursos se referem aos encontros pessoais ocorridos durante a infância. Isto nos remete à compreensão freqüente nas religiões dos pesquisados de que crianças menores de sete anos são consideradas "anjos", ou seja, portadores de uma pureza e isentas de pecados. Coincidentemente ou não, foi justamente com estes anjos que João Maria teria falado, se apresentado e comunicado. Embora estes discursos estejam sugerindo que as crianças, enquanto "anjos", sejam dignas do contato pessoal com João Maria, considero mais provável que este contato foi relatado por estas pessoas com outra intenção, a de legitimar-se. Ter estado na presença de João Maria aparece, nestes discursos, como motivo de orgulho e de importância pessoal.

a) Características físicas e modo de vida de João Maria

É interessante observar o cuidado dos joaninos com os detalhes quando se referem a João Maria. Explicitam minuciosamente suas características físicas, pessoais, personalidade e modo de vida. Freqüentemente, descrevem João Maria como um homem velho que peregrinou entre o povo, era muito simples, sem luxos ou confortos e avesso a qualquer ostentação. Vestia roupas surradas, carregava o básico para sobreviver, utilizava barbas compridas, não aceitava pousar nas casas das pessoas, abrigando-se embaixo de árvores, em grutas ou numa barraquinha que carregava. Era vegetariano e seu alimento predileto era couve. Estava sempre de passagem pelos lugares e raramente permanecia mais de três dias no mesmo local.

> O que eu sei sobre São João Maria é que ele era um velhinho que andava mendigando assim, sempre a pé, caminhando, caminhando. No lugarzinho onde ele chegava, onde ele cansava, ele sempre caminhando, sempre caminhando, como eu te falei, com a panelinha dele que tá ali na porta, a panelinha e aquele saquinho que ele usa, aquela trainha dele, tuda vida. Daí onde chegava os lugarzinho, ele anoitecia. Não era assim, tio Vardo? Que ele anoitecia, daí ele fazia pousada. Daí ali ele deixava uma recordação, o que você tá vendo – uma árvore plantada, uma árvore, uma cruz[189] (N.A.S.P., 47 anos, Campo Belo do Sul).
>
> Ele andava a pé, de porta a porta. Com a pracatinha[190], de couro embaixo e tramadinha em cima aqui com uns barbante, uma coisa assim, que nem o chinelo de dedo de agora, era assim... (...) Era velho, velho, olhava para o tipo dele assim... um homem mais do que eu assim, uns 75, 80 anos, por aí assim... (S.P., 74 anos, Campo Belo do Sul).

O uso de palavras no diminutivo quando se referem a João Maria é instigante: coisinha, foguinho, panelinha pãozinho, comidinha, couvinha, feijãozinho, pracatinha, tramadinha, altarzinho, bastãozinho, veinho, hominho, velhinho, barbudinho, barraquinha, frigiderinha, benzimentinho, cobertinha, cobertorzinho. Parece traduzir o afeto dos joaninos por João Maria.

A admiração e ênfase em sua simplicidade - um velho simples - revela dois aspectos. O primeiro, diz respeito à cultura desses sujeitos. É uma cultura *hierárquica* onde o adulto e, mais significativamente, o velho, devem ser respeitados pelos mais jovens por causa de sua idade, mas também por serem detentorores da memória histórica. Como afirmei anteriormente, aqui o grupo é mais importante que as partes (Dumont, 1992 e Da Matta, 1990).

O segundo aspecto indica seu desapego a valores mundanos. Isto somado à ênfase em sua opção por uma vida austera e dedicada a fazer penitência, o eleva à condição de puro e salvador. Esta caracterização aproxima-se muito daquela feita por Mourão (1975) durante o movimento do Contestado, explicitada no capítulo II. Esta afirma que o comportamento dos monges/profetas conhecidos como João Maria foi justificado pela missão que receberam em sonho de caminhar pelo mundo, penitenciando-se e pregando aos homens valores ético-religiosos. Esses, por sua vez, teriam afirmado que se afastaram dos "prazeres e riquezas do

---

[189] Referindo-se as cruzes de cedro que João Maria plantava nos locais onde "pousava". Freqüentemente estas cruzes brotavam e transformavam-se em árvores. Até hoje, este fato é relacionado pelos joaninos a uma benção especial de João Maria ao espaço e as pessoas.

[190] Referindo-se à pracata, alpercata, ou seja, uma sandália sem salto, que se prende ao pé com tiras de couro (Ferreira, 1999).

mundo” para fazer penitência pelos pecados do mundo. A vida social presente surge como uma experiência da impureza, o que implica um rompimento da aliança com a divindade. O sacrifício seria uma forma de conseguir o perdão de Deus, se reconciliar com ele e restabelecer esta aliança. A penitência de João Maria pelo bem da humanidade, neste caso, é *exemplar*[191] de um ato de purificação e tentativa de reconciliação com Deus, o que faz de João Maria um salvador.

Sempre que possível, enfatizam sua bondade e piedade.

> A janta dele (João Maria) era couve, pão, era a comida dele, couve, pão e uma outra coisinha... Se levasse um outro feijão, ele não recebia. Ele dizia, “eu agradeço muito, mas você leve para as crianças ou dê para um outro que tá precisando”. O pão e a couve ele recebia. Então ele tava fazendo a janta, o foguinho ali, a panelinha no gancho, o porungo. A água ele despejava no porungo. Daí ele puxou a janta – couve e pão. Puxou um pãozinho assim, puxou uns pãozinho e sentou e ofereceu, todo mundo agradeceu (S.P., 74 anos, Campo Belo do Sul).

> Era um homem pequeno, barbudo, só que ele tava com uma boininha na cabeça. Tava mal vestido, tipo uma bata arregaçada com couro por baixo, pé descalço. Ele falava bem normal, atrapalhado como era os antigos mesmo. Ele era velhinho, bem velhinho. Ele disse que ele juntou nós quando nós caímos. Ele não quis nada, não quis chimarrão, ele só sentou num banco, conversou. Ele abençoou nós, olhou bem para mim e falou “coitada, você vai ter muita dificuldade na tua vida, com este teu pezinho[192]” (M.L.L.S., 64 anos, Campos Novos).

A afirmação a respeito de sua simplicidade, geralmente, vem acompanhada de uma auto-identificação: “era simples, como nós”. Desta maneira, indica uma identidade, o “nós” (os simples e caridosos), que está se contrapondo a “eles” (os não simples ou caridosos). A identidade é formalizada a partir de elementos positivos (valores cristãos) de pertencimento ao grupo e contrastada com os elementos negativos do outro[193]. Os valores cristãos são os elementos demarcadores desta identidade, pois “simples” como determinante do

---

[191] No sentido empregado por Weber (2000), ou seja, como um homem que, por seu próprio exemplo, mostra aos outros o caminho para a salvação.

[192] Referindo-se a uma seqüela na perna após uma queda sofrida aos nove meses de idade. Por falta de assistência médica adequada, ela nunca andou normalmente, necessitando de bengala para movimentar-se. Mesmo assim, trabalhou e aposentou-se ao completar o tempo de serviço exigido.

[193] Parto da noção de identidade como construída de forma contrastiva (nós e outros) a partir de R.C.Oliveira (1976), embora considere, como Barth (1998), que a fronteira entre os dois grupos é um elemento instigador da dinâmica própria do processo de construção, manutenção e transformação da identidade.

pertencimento ao “nós” estaria relacionado a valores como humildade, caridade, pureza e piedade.

> Ele não comia carne, não comia outras comidas, nada, nada, a comida dele era couve. A couve não era cortada com faca, era rasgada (F.C. F. A., 67 anos, Campos Novos).

O destaque para sua alimentação vegetariana reforça caracterização como pessoa simples, mas também de proximidade com as condições vivenciadas pela maioria da população que se identifica com ele - que sobrevivem com poucos recursos financeiros e sem possibilidade de comprar carne, por exemplo. Desta maneira, reafirma seu pertencimento ao mesmo grupo.

> Nossos pais, meu avô, contavam que São João Maria andava, veinho, sabe?, com calçado velho, roupa velha, tudo velho e bem simples, né?. Ele veio bem simples, porque nossos pais e avôs contavam. Então a gente acredita que é assim que São João Maria anda (T.M., 57 anos, José Boiteux).

É freqüente a afirmação de que João Maria era recebido de forma diferenciada por pobres ou ricos.

> Então falaram, na casa pobre que ele chegava ele era bem acolhido e na casa rica que ele chegava era maltratado. Mas ele salvou muito rico (J.A., 52 anos, José Boiteux).

Também neste caso, a ênfase está na qualidade de quem se relaciona com João Maria. Ao afirmar que os ricos tratam mal João Maria, estão identificando este com aquele que compõe o “nós”, ou seja, os simples, empobrecidos e, mesmo assim caridosos. Inspirados numa *cultura bíblica*, ressaltam também a positividade de comportamentos como bondade, caridade e piedade (de João Maria e dos joaninos, mesmo pobres), em detrimento da avareza, injustiça e egoísmo que, no seu entendimento, devem ser punidos.

Concluo este item afirmando que os discursos aqui reunidos demonstram: 1) João Maria como parte da cultura histórica dos joaninos; 2) sua caracterização como homem simples, despreendido, humilde, piedoso, caridoso e religioso, portanto, ligado a valores básicos do cristianismo; 3) era solidário, preocupava-se com humanos, animais e plantas; 4) não desejava o mal, cumpria sua palavra, era honesto e justo e não era político. Estas

características justificam porque o João Maria, síntese de diversos monges e peregrinos, não pode ser identificado com o Contestado. Conforme ficará evidenciado no capítulo V, estas qualidades estão na base da construção de sua santidade.

b) Família de João Maria

Grande parte dos discursos ressalta que João Maria vivia e andava só, que não teve mulher, irmãos ou filhos. Isto é considerado como uma forma de sofrimento pessoal, aspecto importante em sua caracterização como entidade venerável. Há outros que afirmam que ele teve irmãos (Frei Manuel, José Maria) e irmãs (Nossa Senhora dos Prazeres e Nossa Senhora do Patrocínio) com quem tinha uma relação de cumplicidade e solidariedade.

> N. afirma que João Maria teve duas irmãs - Nossa Senhora dos Prazeres (padroeira de Lages) e Nossa Senhora do Patrocínio (padroeira de Campo Belo do Sul) (Diário de Campo, 15.03.2005).
>
> Nossa Senhora dos Prazeres é a irmã de São João Maria (M.M.R.C., 50 anos, Campos Novos).
>
> Ele (João Maria) disse: "ela (Nossa Senhora dos Prazeres) é minha irmã", diz "se fundiar, eu venho buscar ela" (S.P., 74 anos, Campo Belo do Sul).

Estes discursos estão identificando as irmãs de João Maria, que estão também numa condição consagrada, são santas, tendo inclusive sido escolhidas como padroeiras - Nossa Senhora dos Prazeres (padroeira de Lages) e Nossa Senhora do Patrocínio (padroeira de Campo Belo do Sul). Além disto, os discursos referem-se a uma história ocorrida no passado na região Serrana de que uma mulher engravidou e, como era solteira, jogou seu filho no Tanque (um lago artificial construído no centro de Lages) para matá-lo. Esta criança não teria morrido e, mais, teria se transformado numa enorme serpente que vive embaixo da terra. Nossa Senhora dos Prazeres, padroeira de Lages, estaria garantindo a sobrevivência de Lages porque está com seu pé na cabeça da serpente e, com isto, garante que esta não se movimente. Se ela tirar o pé da cabeça da serpente, esta vai mexer-se e provocar uma enorme destruição na cidade de Lages (a cidade vai "fundiar", ou seja, inundar). É freqüente conclamar-se a devoção à Nossa Senhora dos Prazeres para evitar esta destruição. Muitos relatam o medo de

visitar Lages e não conseguir voltar para suas casas. Ouvi um relato que, em determinado dia, as pessoas foram rezar na Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres e sua imagem tinha sumido. Este fato foi amplamente divulgado e muitos lembraram a história da serpente e ficaram apreensivos. Em seguida, a imagem foi encontrada e tudo voltou à normalidade.

Além de irmãs, dizem que João Maria tinha irmãos:

> As pessoas falavam: "para ver o João Maria só se for ao Morro do Taió, ele tá lá, ele e os três irmãos – José Maria, Frei Manuel e Nossa Senhora" (S.P., 74 anos, Campo Belo do Sul).

O primeiro irmão de João Maria, identificado como José Maria, é aquele a que me referi anteriormente como o peregrino que teria aparecido na região do Contestado, em 1912, e identificado como irmão de João Maria. Sobre o outro irmão, Frei Manuel, não tenho maiores informações a não ser que era Frei. Contudo, o significativo aqui é a inserção do João Maria peregrino, solitário e, portanto, sofredor, numa família (pertencimento a um *mundo hierarquizado*) de santos, num panteão sagrado.

c) Capacidades especiais

A construção de João Maria como divindade passa pelo reconhecimento de sua ambivalência, mas também de suas capacidades especiais, consideradas extraordinárias e fornecidas como "dom divino". Os joaninos afirmam que João Maria tem capacidade de levitar ou se locomover sobre as águas, mudar sua forma (aparecer com outra forma humana ou como animal), promover alterações, como fazer brotar a água, multiplicar o alimento, transportar pessoas e fazer coisas impossíveis a um humano normal.

Segundo os joaninos, sua vida de peregrino possuía proteção divina. Desta maneira, torna-se inatingível, mesmo diante de tempestades violentas.

> Diz que este São João Maria passava, onde ele pousava, não sei quantos metros em redor, quando dava temporal, não dava vento, não molhava. Diz que ele não pousava dentro de casa, não se abrigava (B.P.B., 70 anos, Campos Novos).
>
> Daí veio aquela chuva, choveu acho que uns 50 metros em roda e na barraca onde eles estavam, nada, só chuva. Aqueles que tavam ali rezando com ele saíram e tinha mata quebrada, pinheiro arrancado, tinha devastado o mundo

> afora e a barraquinha dele nem mexeu assim (S. P., 74 anos, Campo Belo do Sul).
>
> No pousinho que ele pousava, ele não tinha barraquinha para nada, ele só tinha o forrinho que ele colocava assim no gramado. O forrinho era só um lençolzinho. Não passava frio. Podia chover que ele não via chuva (F.C. F. A., 67 anos, Campos Novos).
>
> Tinha um irmão do meu avô que morava ali, ele sempre contava as histórias, dos pousos dele, das profecias dele, que ele fazia, onde ele pousava, no tempo de chuva, as pessoas pensavam "ele vai amanhecer tudo molhado, ele se molha". Outro dia podia ver que ele tava bem enxuto. Porque ele, um profeta, devia ser que ele tinha proteção de Deus, né?. O povo se enganava com ele, dormia debaixo de uma árvore e não se molhava, tinha um anjo que acolhia ele (J.O., 40 anos, Campo Belo do Sul).

Junto com o destaque para a proteção divina que garante a capacidade de inatingibilidade de João Maria, os joaninos afirmam sua capacidade divinatória, embora tenha aparência humana. Aqui há uma demonstração clara de sua ambivalência, mas também da crença em sua imortalidade ou "não morte". A possibilidade de fazer um paralelo com a figura de Jesus Cristo vai se configurando aos poucos.

Detentor de tal capacidade poderia decidir ficar invisível, aparecer apenas para pessoas que escolhesse ou nos lugares mais improváveis, estar em dois lugares diferentes ao mesmo tempo.

> Diz que ele era bem velhinho e andava a pé e sozinho. Se tinha uma pessoa que não era do lado dele, não via ele. Não era tudo que via ele (B.P.B., 70 anos, Campos Novos).
>
> Ele podia tá rezando no meio da rua assim, a pessoa podia passar se esfregando nele, não enxergava ele. Não é todo mundo que enxerga ele (T.S., 40 anos, Fraiburgo).
>
> Há quem afirme que ele não pode ter morrido porque ele tinha a forma de uma alma, um espírito. Porque assim como ele tava aqui, ele tava lá. Aparecia em forma de pessoa, mas era só espírito (...). A pessoa que era digna o enxergava, a pessoa que não era digna, não o enxergava (L.G., 63 anos, Campos Novos).

Sua caracterização como onipresente aparece aqui relacionada ao comportamento dos humanos – apenas a pessoa digna o enxerga. Desta maneira, além de enfatizar a capacidade divinatória de João Maria, ressalta o comportamento humano idealizado, que é aqui premiado com o fato de poder enxergá-lo.

Outros atestam que ele tinha a capacidade de aparecer com formas diferentes - com outra forma humana, outro sexo, idade ou até forma animal.

> Ele disse assim "é muito pouca pessoa que me enxerga, tem lugar que eu passo por cachorro, tem lugar que eu passo por animal, porque o orgulho é demais, eu não posso aparecer porque tem lugar que é capaz de jogar pedra" (M.L.L.S., 64 anos, Campos Novos).

> Eu nunca vi ele (João Maria), mas tenho esperança de ver. Ninguém sabe como ele vai vim. Minha mãe, meu avô diziam que ele pode chegar de tudo quanto é jeito, ele chega bem pronto, ele chega mal trajado, ele chega num cachorro, ele chega em qualquer uma coisa e a gente não vai distinguir, esse que é o problema, se chega que é ele num cachorro sarnento, a gente vai tocar[194] e faz o pecado, esse é o problema. Então a gente tem que pensar muito quando faz isso. A gente que tá aqui nesta terra, que tá no mundo, tá esperando, tem que pensar muito bem, né? (T.M., 57 anos, José Boiteux).

A alteração na forma (humana ou animal) aparece justificada na quantidade excessiva de orgulho entre os humanos. Desta maneira isenta, João Maria poderia identificar os humanos, colocá-los à prova para ver como reagem e, posteriormente punir ou premiar sua atitude – piedosa ou egoísta.

Alguns joaninos enfatizam que João Maria não gostava de ser fotografado e que tinha a capacidade de não aparecer na fotografia impressa, quando não concordava com ela. É o que afirma Waldrigues (1985).

> Consta-se que no ano de 1898, numa de suas passagens pelo Rio Jordão (Paraná), estava o profeta João Maria, como era de seu costume, rodeado de umas duzentas pessoas, aproximadamente. [...] Dada a simplicidade de sua vida e o rigor de seus costumes austeros, era inimigo de fotografias. Mas, alguns homens, vindos das cidades vizinhas, pediam-lhe que se deixasse fotografar, o que foi difícil conseguir. Afinal, o Monge acedeu e, encostando-se na sua barraquinha, fitou a objetiva, com a mais absoluta calma e humildade. [...] Mas, a única fotografia que saíra direito foi a do Profeta sozinho, dentro de sua pobre barraquinha. Todas as demais apresentaram apenas um círculo escuro, em que mais nada se podia perceber (1985:s.p.).

Outros afirmam que João Maria tinha a capacidade de prever coisas.

[194] No sentido de expulsar.

> Ele é um profeta de Deus porque senão ele não ia saber há cem anos o que ia acontecer. Quem sabe o que vai acontecer amanhã? Ele sabia, ele era um profeta de Deus ou tinha um escrito de Deus, ele sabia ler, ele decorava, tinha um catecismo. Decerto ele lia demais e sabia, mas um pouco ele era um profeta de Deus, nunca dava o plano errado, para ele tudo era certo (J.M.A.O., 81 anos, Campo Belo do Sul).

Tratarei mais longamente deste aspecto no capítulo VI. Aqui está destacada apenas para reunir as diversas capacidades de João Maria, explicitadas pelos joaninos, que estou denominando como especiais e que o caracterizam como divindade.

Alguns ressaltam sua capacidade de fazer coisas impossíveis para um humano como atravessar um rio sobre as águas ou erguer sozinho um porco de 80 quilos. Novamente aqui vemos o poder divino sendo realizado por um humano, João Maria.

> Outro causo dele (João Maria), da bisavó da minha falecida mulher, diz que eles tavam aqui no rio, naquele tempo nem ponte não tinha, o rio tava cheio e o pessoal acompanhava São João Maria, quando ele andava aí, sempre saíam junto. Ele ia passando do lado de lá com uns quatro ou cinco homens. Quando chegou na beira do rio e os homens falaram "não dá para passar, o rio tá muito cheio". Ele disse: "não, mas dá, eu passo". Quando eles meio piscaram o olho ele tava lá no outro lado do rio, eles não viram ele passar, só Deus deu a mão e puxou ele (risos). Os outros não passaram, pois o rio tava cheio (J.P.M., 74 anos, Campo Belo do Sul).

> Aquela noite choveu a noite inteira de não parar. Como ele (João Maria) tava pro lado de cá do rio ele tinha que varar aquele rio[195] [...]. Amanheceu aquele rio, senhora do céu!, tava campo fora. Ele se arrumou para ir embora, arrumou a bagaginha dele, arrumou a trainha dele. "Mas não dá de ir, o rio tá cheio Nossa Senhora!, eu fui olhar, tá lá no campo, mas não dá, não dá de varar hoje, não dá passo". Ele disse, "não, mas eu dou um jeito". "Mas é perigoso, não dá de varar". "Não, mas eu dou um jeito" (...). Pegou aquela madeirinha e foi de forma que nem o pé dele afundava naquela água. Aí continuou a viagem ele, o negro voltou nervoso, chegou cá e contou para a mulher véia[196] – "sinhá, João Maria descruzou o rio cheio daquele jeito, ele pegou uma vara da porteirinha e cruzou se afirmando. Eu olhei de casa, parece que nem cobria o pé dele, deixou a varinha encostada lá do outro lado. Quando o rio baixar, ele disse pra mim que é pra eu pegar e trazer onde tava, não tinha botado ali porque não tinha serventia, agora quando baixar o rio, eu vou lá e trago e vou arrumar no lugar" (S.P., 74 anos, Campo Belo do Sul).

---

[195] Varar o rio significa atravessar o rio.

[196] O termo *véio* é uma variante lingüística não padrão de velho. É usada de forma recorrente relacionando-se à idade avançada da pessoa, podendo ser mulher *véia* ou homem *véio.* Mas também é utilizado como forma de diferenciar as gerações, por exemplo, o pai do pai (avô) pode ser chamado por *pai véio* em vez de ser chamado de avô e a avó, como mãe *véia*.

> J.M. (65 anos, José Boiteux) contou que conheceu João Maria quando era jovem e estava num vizinho acompanhando uma matança de um porco. Este pesava 80 quilos e já estava pendurado num pau para ser carneado. Foi quando perceberam que um moço, que se apresentou como José, se aproximou. Interrompe para completar, “era o João Maria, mas ele mudou o nome”. As pessoas da casa esconderam as panelas e a comida para não precisar oferecer ao desconhecido. Ele se aproximou e o porco subitamente caiu no chão. As pessoas ficaram muito espantadas e tentavam recolocar o porco no lugar, mas, em função do peso, ninguém conseguiu. João Maria, com toda calma e tranqüilidade, pegou o porco e o recolocou sozinho no lugar, sem necessitar de qualquer ajuda. Todos ficaram impressionados com sua força e, segundo J.M., foi uma “prova” que ele deu para os presentes. Depois disto, ele foi embora e este tentou acompanhá-lo (Diário de campo, 13.03.04).

É recorrente a afirmação de que João Maria tinha o poder de fazer brotar uma água que “nunca seca”. Esta água, freqüentemente denominada de “água santa”, possui qualidades especiais, segundo os joaninos – é pura, não deteriora com o tempo, promove cura, denota algo verdadeiro.

> No lugar que ele passava, ficava benta a água, não secava os olhos d’água, a gente sabe que é mesmo verdadeiro, né?, tem aqui o pousinho, que é assim, a água não seca, pode trazer a água de lá e guardar que fica tempo aí, toma, tá do mesmo jeito e parece ser um remédio, pura mesmo, é uma coisa verdadeira, né? (I.V.M., 45 anos, Campo Belo do Sul).
>
> São João Maria passou por baixo e benzeu um olho d’água. Nesse olho d’água, a água era sempre suja. São João Maria foi lá, pegou uma água bem suja. E foi lá e largou água limpa. O olho d’água nunca mais secou. Podia chover, podia chover de correr barro, a água da metade era bem limpinha, limpa e nunca seca (D.S.S., 75 anos, Campos Novos).

Os aspectos relacionados a esta água somam-se as outras capacidades extraordinárias de João Maria e que são atestados de sua divindade. É ele que faz brotar a água, que é viva e se mantém assim, apesar de ter sido retirada de seu habitat natural. Além disso, ela está imbuída do poder de João Maria, como explicitei no capitulo III, e o transmite em rituais de batismo, procedimentos de cura, rituais de proteção da casa e dos ambientes e também de fertilização da terra.

Alguns afirmam que João Maria tinha a capacidade de saber tudo o que acontece no mundo (poder da onisciência). Estes não sabem explicar como ele simplesmente "sabe tudo". Esta capacidade está relacionada a outra, a de que João Maria conhece as pessoas mesmo antes de as encontrar. Alguns afirmam que ele só falava ou entrava nas casas que escolhia, ou seja, era ele que decidia sobre o encontro, local, pessoa ou situação. Na leitura dos joaninos, quando João Maria escolhia alguém para visitar, era porque aprovava seu comportamento. A partir deste entendimento, os joaninos sentiam-se reconhecidos em sua ética quando João Maria falava ou entrava em suas casas. O fato, portanto, de referir-se a um contato pessoal, mesmo quando criança, ou a visita de João Maria em sua casa ou na casa de seus parentes é bastante significativa e auto-afirmativa.

As histórias a seguir, extremamente detalhadas, procuram demonstrar estas capacidades de João Maria.

> Uma mulher tinha dois filhos, minha mãe não existia naquele tempo, sofreu muita dor e tal e coisa. Ela rezava toda noite. Quando ela tava para ganhar o neném... O marido dela levantava, tomava chimarrão e ia pra roça. Ela levantou com muita dor na barriga, nas cadeiras. Mandou chamar a mulher velha. A mulher disse: "pode ser um resfriado, vou fazer um remédio". Arrumou tudo e mandou ela deitar. Quando viu, a criança tava nascendo, sem dor, sem nada. Mandou chamar o marido, ele veio. Diz que ela disse, "Manuel, esta menina é pro João Maria batizar". Quando ela tinha um mês, tava sentada e viu um homem com uma maletinha na mão, um bastãozinho na mão, se chegando. Ela levantou e foi lá, disse adeus, viu que ele tinha pracatinha. Ele disse adeus e disse, "eu vim batizar a menina". Era João Maria. Ele disse, "a senhora é muito feliz, porque a gente quando é recebido no portão e depois entrega lá também, é muito feliz". Diz que eles tinham aquele sistema. "O senhor entre!" Convidou ele pra entrar e ele não quis, sentou na beira do paiol. Disse, "tá na hora do batizado! Tem apresentador?" Tem! Mandaram chamar uma moça. A moça veio (...) Ela entrou, arrumou a criança. Ela tinha encomendado o batizado, mas não fez. O nome da menina era Margarida, mas ela não tinha contado pra João Maria. Ele agarrou a bacia e deu pra apresentadeira. Diz que tinha dois olho d'agua. Diz, "vai lá e pegue do olho d'agua do meio. São três". Trouxe a água, largaram ali. Diz que ela não podia dizer o nome da menina. Ele mandou arrumar a menina, tudo. Diz que ele levantou, tinha a menina no colo, pegou a água, não pingou nada no chão e disse: "Margarida, com a água eu te batizo, em nome do padre, do filho, do Espírito Santo, amém". Diz que ele disse: "é assim que se batiza, não é com três punhado de água, porque assim batiza e rebatiza". Sem dizer, ele batizou com o nome bem certinho! Como é que ele sabia o nome, né? (J.M.A., 91 anos, Campo Belo do Sul).

> Daí diz que uma veinha foi pegar uma galinha pra fazer uma janta. A galinha era bem mansinha, mas ela não deixava pegar, ia pra lá e pra cá. Escapou. "Ôôô, galinha do diabo!" A galinha saiu. Dali a pouco, a galinha voltou lá, pegou facinho. Mandou a menina levar lá para o veinho, o João Maria. Daí diz que ele disse para a menina "não quero galinha, essa galinha é do diabo, agora não é dela, nem tua, é do diabo, pode levar para trás, não quero". Chegou lá na casa e entregou para a mãe. Diz "o veinho não quis a galinha, disse que a senhora deu para o diabo, que essa galinha é do diabo". Daí diz que ela disse "não diga assim minha filha, que não presta dizer, é pecado, é do diabo". Daí voltou, soltou a galinha (J.A.L., 94 anos, Curitibanos).

> Meu avô contava que um homem queria dar um queijo de presente para São João Maria e a mulher disse que não precisava dar tudo. O homem achava que não e deu todo o queijo pra São João Maria. Ele pegou e cortou, entregou e disse: "o meu é só esta metade, a outra não é minha". Daí o homem ficou pensativo porque ele fez aquilo e entendeu que era por causa que a mulher queria dar só a metade. Tirou só o que era para ele, porque a outra parte a mulher não queria dar (I.C.S.O., 43 anos, Campo Belo do Sul).

Estes discursos explicitam a admiração dos joaninos pela capacidade de João Maria de "saber tudo" o que se passa com as pessoas mesmo sem ter um contato com elas: sabe a respeito de seus desejos mais íntimos ou pensamentos impuros, valoriza os "bons" comportamentos e critica os "maus". O desejo de não doar o queijo a João Maria, por exemplo, foi facilmente identificado por ele a partir de suas capacidades especiais. O que importou, nestes casos, foi o sentimento que orientou o ato, não o ato em si, visto apenas como conseqüência.

> Diz que tinha uma mulher que era viúva e tinha três filhos e não tinha condições de dar pouso para São João Maria e não tinha nada para comer a não ser couve com sal. Diz que ela de bom coração fez aquela couve com sal e disse, "oh, São João Maria, é a única coisa que eu tenho para lhe oferecer". Diz que ele comeu e disse que tava muito gostoso. Diz que ela disse, "se o senhor quiser dormir aqui, pode dormir só que eu tenho só esse pedaço de tecido aqui, posso colocar para o senhor". Ela estendeu no chão e ele dormiu. Antes de sair ele disse "amanhã, a hora que a senhora levantar, faça um serviço que a senhora faz o dia inteiro". Diz que ela pensou num assunto que não era, tava com vontade de fazer xixi, mas pensou "eu vou dobrar este tecido aqui". Diz que começou a dobrar aquele tecido e dobrou o tecido o dia inteiro, forro de cama e coisa, ficou com a casa cheia de tecido. Diz que uma vizinha dela disse que pensou, invejou e fez a primeira coisa que tinha pensado em fazer e fez xixi o dia todo (risos). Porque além de tudo, ela olhou de olho grande, inveja, só que ela não pensou igual a outra "não, eu vou dobrar este tecido". Começou a dobrar e dobrou forro de cama, tudo o que ela precisava o dia inteiro (Z.T.X., 34 anos, Campo Belo do Sul).

Novamente aqui, João Maria, além de "conhecer o coração das pessoas", tem a capacidade de promover alterações em suas vidas, para premiá-las, no caso daquelas que têm bons sentimentos e atitudes, ou punir aquelas que não os tem. É sua capacidade extraordinária e associada ao divino que possibilita a ele definir o que deve ser punido e o que deve ser premiado.

> J.A., 52 anos, José Boiteux, contou que noutra visita, João Maria encontrou com dois homens que ficaram chacotando dele e este confidenciou com seu pai dizendo que estes seriam castigados por esta atitude, o primeiro ia morrer em breve e o segundo ficaria muito doente. Isto aconteceu logo em seguida, segundo relatou (Diário de Campo, 13 de março de 2004).

Também neste discurso, a postura das pessoas é o que define seu futuro na terra. Se João Maria for bem aceito e cuidado pelas pessoas, isto significa que reconhecem nele santidade, e estas serão recompensadas. Se a postura das pessoas, entretanto, for de desdém ou maldade, algo ruim pode ocorrer com ela. Desta maneira, definem o poder de João Maria de proteger ou destruir, afirmando os princípios religiosos e éticos que equiparam João Maria ao salvador.

> Perto de Matos Costa, tinha uma mulher que não acreditava nas pregações de São João Maria. Pois, um dia, ele passou na casa dela e deixou uma cruz ao lado do poço de água ou olho de água, fincando-a. A mulher pegou a cruz do lugar e arrancou, destruindo. Pouco tempo depois disso a casa dela caiu destruindo tudo o que havia dentro (Clair Baldo, in: Bebber, 1989: 37).
>
> Inclusive naquele pousinho que a gente foi hoje tem umas famílias que eles abusavam, não tinham fé, abusavam das pessoas irem lá para rezar e pedir benção. Eles iam lá e faziam malandragem, cortavam as coisas, desmanchavam as coisas que tinham arrumado, tudo para mostrar que não adianta as pessoas fazer isso, não leva a nada. Depois aconteceu muita coisa com estas famílias que a gente não sabe, mas eu calculo que... Aconteceu com esta família lá, desse M., morreu dois irmãos assim bem perto um do outro, um que cortou a sete sangria, aquela árvore que tinha sido plantada ali. Dizem que ele ficou com o braço duro, não caminhava direito. E o outro morreu num acidente. Aconteceu várias tragédias, várias coisas assim, sabe? (I.V.M., 45 anos, Campo Belo do Sul).

Estes discursos reforçam os anteriores sobre a capacidade que João Maria tinha para punir aquelas pessoas que não tinham uma postura solidária e respeitosa diante dele[197] e de seus símbolos, neste caso uma cruz plantada no olho de água e uma árvore chamada "sete sangria". Tanto no primeiro caso quanto no segundo, as pessoas desrespeitosas foram punidas – a casa caiu, o sujeito sofreu lesões graves no corpo ou morreu de forma trágica. Estes foram alguns exemplos de muitos relatados em campo, situações em que João Maria colocou as pessoas "à prova" e, quando não responderam de forma favorável, foram punidas severamente. Constatei também, entre os joaninos, muito medo de uma possível punição efetivada por João Maria. Em alguns casos, eu própria fui bem recebida e soube posteriormente que eles haviam pensado que eu poderia ser uma enviada de João Maria para colocá-los "à prova". Diferentemente da teologia cristã, na qual há uma separação nítida entre "este mundo" e o "outro mundo" - céu ou inferno, local de salvação ou de sofrimento eterno, João Maria como divindade, sugere que não há esta separação no *mundo* dos joaninos. Embora reconheçam estes espaços, o *mundo* habitado por João Maria é configurado apenas como aqui ("neste mundo") - lugar para viver, mas também para ser punido ou salvo. E, quem está capacitado para efetivar esta punição ou salvação é João Maria na medida em que é reconhecido como portador de capacidades especiais, dons e poderes, além de legitimado enviado de Deus na terra. O poder de punição ou premiação dado a João Maria também o aproxima de Jesus Cristo.

> Sua mãe contou outra história segundo a qual João Maria chegou numa casa e "pediu pouso"[198]. Nessa casa residia um casal. A mulher não quis dar pouso ao velho maltrapilho e o mandou ir embora, mas o marido ficou com pena dele e fez, "com muito amor", uma cama no rancho, colocou uma esteira e uma coberta velha e disse ao velho que ao acabar de jantar ele traria um prato de comida. João Maria aceitou tranqüilamente. O casal foi jantar e aconteceu um fato que mudou toda a história. Atravessou uma espinha de peixe na garganta da mulher. Fizeram de tudo para retirá-la, mas todo esforço foi em vão. O marido desesperado foi procurar o velho e pediu ajuda. Este foi rapidamente para dentro da casa e disse: "esteirinha velha, cobertinha velha, pousinho para o velho, espinha saia já daí". Ao dizer estas palavras, a mulher cuspiu a espinha de peixe. Esta, vendo-se livre da espinha ficou muito envergonhada de ter tratado mal o velho e pediu seu perdão. Queria de todas as maneiras recompensá-lo, mas ele nada aceitou além do pouso e da comida e de manhã bem cedo foi embora. (Diário de campo, 12, 13 e 14 de fevereiro de 2004).

---

[197] Felippe (1995) recuperou uma história sobre o poder punitivo de João Maria: "Contam que um dia ao cruzar pelo arraial de Guarapuava, chegou numa casa e pediu à proprietária um punhadinho de erva-mate para fazer seu chimarrão. A dona, pensando tratar-se de um pedinte qualquer, negou-lhe o mate. No dia seguinte, toda sua erva amanheceu em cinzas" (p.20).

[198] Termo nativo referindo-se à solicitação de uma acomodação para dormir.

Outra versão deste fato.

> São João Maria chegou numa casa e a mulher era muito ruim e ela disse "põe esse peregrino para dormir lá no galpão, aqui dentro eu não quero". Ela era viúva. Quando foi de noite, ela mandou feijão sem sal para ele. De manhã, um filho dela se afogou com peixe e ela mandou chamar o peregrino. A empregada chamou. Ele disse que não sabia benzer de afogado. Ela voltou lá e ele disse "homem bom, mulher má, casinha de palha, feijão na água e sal, espinha de peixe que desça e saia do lugar". Essa é a oração que faz para afogado (A.C.M., 75 anos, Campo Belo do Sul).

Esta história foi relatada inúmeras vezes pelos joaninos. Observei diferenças nos detalhes da história como, por exemplo, quem teve problemas com a espinha foi o filho do casal ou diferenças nos detalhes da acomodação ou comida trazida pelo marido. Em alguns ele foi colocado para dormir num chiqueiro de porco e, em outros, num rancho velho. A comida ao velho foi dada pelo marido ou pela empregada e era composta de restos de comida ou feijão sem sal. De qualquer forma, busca-se criar uma situação em que João Maria pode colocar as pessoas "à prova" para ver como reagem diante de situações inusitadas. Nesta, João Maria aparece como um velho maltrapilho[199] que solicita comida e acomodação para dormir. A dona da casa, como era ruim, expulsou o velho e não quis dar nada a ele. Este foi atendido pelo marido que "tinha bom coração". Apesar deste cuidado, a mulher foi punida pela sua postura egoísta e não solidária, sendo colocada numa situação difícil para que pudesse rever sua postura. Diante da dificuldade enfrentada pela espinha de peixe que trancou em sua garganta ou em seu filho, no caso de outra versão da mesma história, esta se arrependeu do "pecado" cometido contra o velho e pediu perdão a ele.

Os elementos que elevam João Maria à condição de divindade (salvador) estão em torno de sua condição de pessoa simples e despojada, opção por uma vida peregrina e desapegada dos valores mundanos, sua disponibilidade para ensinar e penitenciar-se pelos pecados dos humanos, seu conhecimento dos procedimentos de cura, disponibilidade para realizar batizados, ensinar o povo e promover a salvação terrena[200]. Estes elementos são

---

[199] Numa outra versão ele aparecia como "cachorro sarnento" e também uma mulher o expulsa.

[200] Para Felippe (1995), "em torno disso, formou-se como que 'um corpo de doutrina'. Um 'Evangelho Caboclo', com sua face anedótica, miraculosa, seus aspectos morais e sociais, garatujamente disseminados com acréscimos e ampliações, como sóe (sic) acontecer com os da mesma natureza, em todos os tempos e quadrantes... até ganharem foros de cidadania e serem elevados aos altares da sofisticação" (p.31). Diante de um adversário, estrategicamente bem estruturado, os ensinamentos e preceitos de João Maria, por força de sua laicidade, "foram

somados às suas capacidades especiais como onipresença, onisciência, onipotência, invisibilidade, inatingibilidade, transmutação, longevidade, imortalidade e ambivalência. Com todas estas capacidades e afirmações como "João Maria tem o mesmo poder de Deus" (A.P., Taquaruçu/Fraiburgo), é possível depreender que, para os joaninos, João Maria estaria próximo daquilo que caracteriza Deus, o "senhor do Universo" para os cristãos. No entanto, diferente de Deus, João Maria é caracterizado também como humano - um senhor velho e simples, porém com grande sabedoria e senso de justiça, uma ambivalência que o aproxima mais de Jesus Cristo do que de Deus.

A partir de outros elementos e da historiografia, fez E.P. (Curitibanos), um joanino intelectualizado, caracterizou João Maria como "Deus concreto" e compôs, com ele, o que denominou de "Religião Santa"[201]. Esta religião seria composta de práticas, ritualísticas, cantos, orações, oriundas do povo, com características regionais e administração laica. Na interpretação de E.P. é durante a Guerra do Contestado que começa o processo de divinização do João Maria, escolhido para ser o "Deus do caboclo". Isto ocorreu especialmente como represália contra os padres franciscanos, "que não foram bem vindos aqui para o sertanejo na época", falavam uma língua estranha e faziam exigências aos sertanejos, mas também para se opor à Igreja Católica. Relata que eles negaram aquele Deus sobrenatural, que eles não conheciam, e escolheram João Maria como Deus, porque morava no oco da imbuia, vivia com eles, viram e tocaram em sua mão, era um ser concreto. A "Religião Santa" teria surgido assim e, apesar de se assemelhar muito com o catolicismo rústico vivenciado no período anterior à Guerra do Contestado, se diferencia deste pela substituição do "Deus sobrenatural, até abstrato" pelo "Deus concreto, o Deus do oco das imbuias, o Deus dos caboclos, São João Maria".

Para exemplificar a contemporaneidade desta forma religiosa, relata práticas utilizadas na região ainda hoje em que João Maria aparece como divindade máxima. O que este entrevistado está querendo reforçar? Primeiramente reforça a idéia amplamente difundida na literatura de que João Maria foi apropriado, significado e difundido apenas por caboclos a partir da Guerra do Contestado. Reforça também a legitimidade de João Maria entre estes sujeitos, a ponto de ser visto como Deus e da parte de João Maria, de identificação e

---

tomando uma feição característica de 'doutrina secreta' e mui dissimulada, porém desordenadamente cultivada entre pouquíssimos de seus adeptos mais entusiastas" (idem).

[201] Além de profundo admirador de João Maria, E.P. teve acesso a bibliografia sobre a Guerra de Contestado e se inspira particularmente em M.V.Queiroz (1977) em suas afirmações.

proximidade com os humanos. Busca ressaltar também a atuação dos sujeitos no processo ao negar o saber católico dos padres, negar um Deus abstrato, optar por um deus concreto que possui capacidades especiais e está intimamente ligado a cultura histórica destes, criar uma religião própria a partir desta escolha, escolher e coordenar a ritualística desta religião.

Embora não se referencie à substituição de Deus por João Maria, Valentini (2003) observa que, durante a Guerra do Contestado, catolicismo rústico e religião católica foram substituídos pela "Santa Religião". A referência mais antiga sobre este aspecto, no entanto, é M.V.Queiroz (1977). Este afirma que a "Santa Religião" surgiu no período do Contestado e diferencia-se qualitativamente do catolicismo romano, mas também da "religião rústica". Afirma que, "de um certo momento em diante, percebe-se que Deus, para os sertanejos em armas, não é mais Jesus Cristo. [...] Abandonaram o Deus dos grandes fazendeiros e passaram a tomar por verdadeiro Deus um homem que em vida tinha sido, tal como a maioria deles, caboclo pobre" (pp.260-1). Este homem, no entanto, seria José Maria e não João Maria. Na análise de E.P, todavia, João Maria seria o personagem síntese e, portanto, o divinizado.

Na identificação de João Maria como salvador (o penitente pelo bem da humanidade), os joaninos realizam uma identificação maior com Jesus, ainda que de uma forma, para eles difusa.

d) Missão na terra

> João Maria era um profeta que falava por Deus, guiava por Deus e curava por Deus (M.M., pentecostal, Balneário Camboriú).

Os joaninos ressaltam freqüentemente que João Maria foi enviado de Deus para ensinar a religião às pessoas, ensinar o bem, anunciar a palavra de Deus. Também para ajudar as pessoas a encontrar a paz e ter menos pecados, ou seja, para estes, João Maria é reconhecido como anunciador e educador, mas pode se apresentar também como mediador humano na busca da salvação.

> (João Maria) Dava bons conselhos. Diz que lia a Bíblia e explicava para o povo e que muitas pessoas foram batizadas quando São João Maria passou por aqui. Eu, para mim, ele era um profeta, uma pessoa iluminada, tinha uma iluminação

> divina, como foi João Batista, muitos profetas da Bíblia e que por muito tempo ele foi ignorado pela Igreja e que agora tá sendo reconhecido. E que os ensinamentos dele ficaram até hoje, passando de geração em geração, com certeza muitas coisas se perdeu, mas quem sabe com os resgates destas pesquisas vão ficar nos livros, né?Acho que vai se resgatar muitas coisas ainda (A.R.R., 54 anos, São José Cerrito).

Embora tenha tido problemas para ser compreendido, os joaninos afirmam que sua mensagem foi "ouvida" e surtiu grande efeito em suas vidas.

> Ele conversava, parece que era sempre cheio de gente, ele aconselhando, lendo a Bíblia, explicando, contando os fatos e tantos outros, muitos se perderam, mas com certeza os mais importantes estão aí até hoje, na mente do povo, né? (idem).

Às vezes, ele próprio explicita sua missão na terra. Neste momento, enfatiza sua atuação como mediador e intercessor entre os joaninos e Deus.

> Ele (João Maria) disse aquela vez que ele está caminhando pelo mundo inteiro, que a missão dele é andar para fazer o bem às pessoas. Ele ajuda as pessoas, as pessoas que pedem, ele intercede, quem tem fé nele, ele ajuda. Ele é um peregrino (M.L.L.S., 64 anos, Campos Novos).
>
> Ele (João Maria) disse, "eu não tenho distância, eu tô andando, eu tô visitando o mundo. Este mundo tá começando a agir tarde. Eu tô visitando o povo de Deus (...) Ele disse pra ela (mãe), "depois que eu visitar todo povo e explicar para eles que vai chegar um tempo que a guerra mundial vai dar, mas vai dar com o mesmo gênio do índio, vai dar com o índio a primeira guerra. Vai ser começado pelo índio. Vai dar muitas ameaças de guerra, vai dar muitos tremor de terra, mas daí é o inicio" (J.A., 52 anos, José Boiteux).

O discurso anterior, embora centre na questão de que João Maria era um enviado de Deus, inclui uma série de outros elementos que necessitam de outras informações para ser compreendido. Esta senhora é evangélica e isto pode explicar sua ênfase nas profecias de João Maria, pois a perspectiva milenarista está muito presente na doutrina da sua igreja. Um aspecto curioso destas profecias, no entanto, é sua informação de que a Primeira Guerra Mundial viria "com o mesmo gênio dos índios". Esta senhora viveu numa aldeia indígena e possui uma visão de que os índios possuem gênio ruim, são violentos. Assim, concluo que esta senhora objetivava afirmar que esta guerra seria palco para muita violência entre as

pessoas. Além disto, enfatizou a função de anunciador quando afirmou que João Maria estava visitando o povo para ensinar, alertar sobre os perigos, sugerir que se preparem para o fim dos tempos, momento em que apenas os justos e bons serão salvos.

Em outros casos, o discurso atribuído a João Maria refere-se a aspectos mais concretos, embora com forte conteúdo moral, e são seguidos até por aqueles intelectuais locais que oferecem teorizações sobre João Maria, como E.P.. É comum ouvir a expressão: "não fale (ou faça) isto, João Maria disse que não presta".

> Eu me lembro. "Deus o livre de deixar um pedacinho de pão cair no chão, ou pisar em cima, pelo amor de Deus". Mas tudo dito pelo São João Maria. "São João Maria não quer que diga isso, não quer que fala aquilo, São João Maria não quer que diga palavrão". Eu me criei ouvindo isto (E.P., 52 anos, Curitibanos).

E.P. denominou estas orientações como "etiqueta de São João Maria" e explica por quê.

> Minha mãe dizia para não deixar a vassoura em tal lugar porque São João Maria falou. Quer dizer, coisa que não era o que São João Maria falava, mas os pais aproveitavam para dizer que era em nome de São João Maria para a gente obedecer, porque o respeito era tanto ao São João Maria, mais do que o próprio Deus, falando em religião católica. Nunca lembro da minha mãe falar que Deus não quer que você faça isso, mas "São João Maria não quer que você faça isso. Ele não gosta que você faça isso". João Maria tava em todas, em todas as atividades tava a etiqueta de João Maria, que não podia fugir. Claro que um pouco o povo já ia atribuindo, dizendo que era para dar o respeito, dava-se o crédito, a origem da coisa, João Maria, foi ele que disse, mas geralmente eram os próprios pais que tinham falado. Era tanto o respeito que, bom "se foi João Maria que falou, tá falado". Ninguém ia contra. Era uma coisa fantástica (...). Tem historias mil, claro que um pouco o povo inventava quando tinha que fazer toda aquela reprimenda que os pais davam. No meu caso, por exemplo, minha mãe sabia do respeito que a gente tinha pelo João Maria, se ela dissesse que João Maria disse que não era para fazer, pronto, ninguém mais fazia. Percebo muita influência de João Maria na vida da gente, nas regras, na educação, no comportamento, na plantação (idem).

Antunes Sênior (1995) descreve um encontro que teve com João Maria no ano de 1993 em sua propriedade em Capão Alto/SC. Era de noite, mas o autor não teve dúvida "era o Profeta João Maria de Agostinho" (p.11). Neste momento, João Maria teria feito uma avaliação crítica da postura dos homens em sua relação com a natureza, condenou a poluição,

uso de defensivos agrícolas, alimentos importados, uso de equipamentos mecanizados na agricultura, uso de anabolizantes em animais, abandono do campo, vícios, luxo, violência, confortos urbanos e outros[202]. Elogiou o uso de produtos naturais, cuidado com a natureza, exercício da religiosidade e da abnegação. No final do encontro, pediu ao autor que expressasse suas idéias ao mundo em forma de livro "sem temer críticas mordazes ou acusações de falsidade", distribuir gratuitamente a obra "aos homens que forem ou sejam de boa vontade" e, completou, "há muito o que fazer pela gente desvalida desta região campesina" (p.17).

Outros joaninos também sugerem que João Maria teria especial cuidado com a natureza: plantas, matas, animais.

> Ele falava muito que era para preservar muito a planta, o milho, estas coisas, que a sobrevivência da gente na agricultura, porque nós ia sobreviver era da terra, não era para abrir mão da terra, porque a terra era abençoada, dali nós ia tirar o sustento. Que era para preservar a terra. Até hoje, né? A gente que é da terra, porque tem muitos que não é daquilo ali. Não é para ser todos dali também. A agricultura era muito preservada por São João Maria. Ele incentivava muito a agricultura, para preservar e cuidar da terra (O.P., 55 anos, Fraiburgo).

Felippe (1995) recolheu diversos registros da preocupação de João Maria com a natureza entre populações catarinenses. Apesar de longa a lista, considero importante apresentar os vinte e nove "Mandamentos das Leis da Natureza" coletados por este autor (pp. 36-7), especialmente porque apresenta aspectos muito ressaltados pelos joaninos durante a pesquisa de campo.

> 1) Não de deve queimar folhas, cascas e nem palhas das plantações que dão mantimentos. O que a terra dá emprestado, quer de volta.
> 2) É errado jogar palhas de feijão nas encruzilhadas. É o mesmo que comer e virar o coxo. A terra se ofende.
> 3) Ao cortar um pé de árvore ou pé de mato, não se deixa mamando. Se corta por inteiro. Enquanto as plantas agonizam, os negócios da gente vão embaixo.
> 4) Quem descasca a cintura das árvores para secá-las, também vai encurtando sua vida. Árvore é quase bicho e bicho é quase gente.

[202] Teria se referido também a outros aspectos: sua vida terrena, sua missão na terra, suas atividades religiosas, equipara-se a São Francisco de Assis (a quem denomina "ecologista incorruptível"). Explica sobre procedimentos de cura e afirma que influiu na mente de curadores locais. Expõe que sua missão é a paz, critica o prazer sexual, sexo com animais, aborto, violência e outros.

5) As casas e as propriedades de quem incendeia as matas, um dia também hão de virar em cinzas.
6) A terra é nossa mãe. A água é o sangue da terra-mãe. Cuspir e urinar na água, é o mesmo que escarrar e urinar na boca da mãe.
7) O Pai da Vida é Deus. A Mãe da Vida é a terra. Quem judia da terra é o mesmo que estar judiando da própria mãe que o amamentou.
8) Quem não sabe ler o Livro da Natureza, é 'analfabeto de Deus'.
9) As horas de chuva, são as horas de Deus. É quando a Mãe-Natureza vem trazer água para seus filhos na Terra.
10) O cavaleiro que passar perto de lagoa ou cruzar uma corrente de água e não der de beber ao animal, morrerá com a garganta seca.
11) Bicho do mato é filho da terra. Só se matam os danosos.
12) Bicho do mato não traz marca de gente. Pertence à Mãe Natureza. Quem caça por divertimento, caça o alheio. É criminoso. Será punido.
13) Não permita que seus filhos matem passarinhos. É malvadez.
14) Não se chama nomes feios à criação. Ela obedece ao instinto que é a linguagem da Mãe Natureza.
15) Quem encilha animal com 'mata' no lombo... Cuidado com as costas.
16) Não se tira leite, sem deixar um teto cheio ao terneiro.
17) Não se tira mel, sem deixar alguns favos para as abelhas.
18) Rogar pragas é chamar o diabo para si.
19) Quer morrer novo? – Não respeite os velhos!
20) Desempenha o que prometer. A palavra dada é sagrada. Quem não a cumpre, trocado por m... é caro.
21) O velhaco (caloteiro) deve a Deus, mas paga ao diabo. Te livres de tal credor.
22) Do vadio, até o rasto é feio.
23) O ladrão é sócio do tinhoso. O roubo é repartido no inferno.
24) Da baba do capeta é cheia a boca do mentiroso.
25) A pobreza não é defeito; a sujeira, sim!
26) Trata bem do teu hóspede para seres bem tratado.
27) Quem usa a arma de boa conduta, ama e obedece a Deus.
28) Respeita a família dos outros, para que respeitem a tua.
29) Não é preciso ser santo; mas é preciso ser respeitado.

Os versos escritos por Florêncio Rodrigues França (Felipe, 1995:42) expressam estes e outros ensinamentos de João Maria sobre as regras da vida. Nos versos escolhidos, o cuidado com a natureza e os relacionamentos humanos são centrais.

12
- "Quem judia das criação, é quem faz maió pecado;
Quem martrata o bicho bruto, é deiz veiz mais condenado".
13
"Não se chama nome feio nem pra gente ou criação,

Quem tivé sua boca suja traiz pra si só mardição".
14
- "Não se anda a cavalo se ferida tem no lombo;
Quem tem duro o coração que espere logo o tombo".
15
- "Toda casca paia e fôia que saí dos mantimentos
Não se pincha nas estrada nem se quem ali nos vento".
16
- "Pra caçá é só pro gasto, nunca por divertimento;
Quem só mata por brinquedo, logo espero o sofrimento".

Estes discursos, mesmo tratando da questão da natureza ou dos animais, parecem estar a serviço do reforço dos valores sociais e cristãos, fundamentais no *mundo* joanino, como respeito à natureza, dicotomia entre Bem/Deus x Mal/diabo (denominado muitas vezes de *tinhoso*), respeito aos valores hierárquicos e cristãos como solidariedade, bondade, caridade, piedade, que estão em oposição a outros, como individualismo e egoísmo.

> O Profeta João Maria falava também que o leite, a galinha, nunca era para ser vendida. O leite, uma galinha que se criava, não era para vender, era para dar. Viesse na minha casa comprar galinha. Não, "eu dou". Era para ser assim. Aqui na nossa comunidade, sabe, porque João Maria andava muito, no começo o povo não vendia galinha e nem leite. De uns tempos para cá entrou a ambição do dinheiro, ninguém dá leite, difícil, dar galinha, pra pior. Eu ainda muito, para falar bem a verdade, nunca vendi leite, toda a vida eu dei leite, mas é muito difícil quem dá uma garrafa de leite, um litro de leite, tudo é vendido. Não é porque eu seja melhor aqui na comunidade, mas eu nunca vendi. Só que tem pessoas que quando têm, doam também, não é só eu, mas vendem também. E João Maria, o profeta João Maria falava que nunca era para ser vendido o leite, e nem galinha. Era para ser dado. Tudo se acabou, né? Tudo acabou. Isso era o que os antigos falavam que o profeta João Maria falava, contava (A.F.S., Campos Novos).

Apesar de referir-se a relacionamentos sociais, este discurso critica as alterações dos comportamentos a partir da entrada de valores capitalistas e individualistas, simbolizados na metáfora da "ambição do dinheiro". Também coloca a ênfase na postura ideal, coincidentemente a sua e de poucas pessoas da comunidade.

Os princípios éticos e religiosos, supostamente advindos de João Maria, são aqui evidenciados. Dada a sua importância na vida das pessoas, este discurso contém mais legitimidade e produz maior eficácia, especialmente nas gerações mais jovens, do que outros discursos institucionais, bíblicos ou particulares. Possuem temporalidade, remetendo ao

mesmo tempo ao passado e ao futuro, falam de valores próprios dos grupos, transmitem os novos significados e reavivam a memória, construindo a legitimidade dos valores expressos.

e) João Maria está vivo

São João Maria, na memória do povo, não morreu!
Continua mais vivo do que nunca!
(A.R.R., São José do Cerrito)

Quando perguntados pela atual situação de João Maria, a maioria dos joaninos afirma que, como homem santo e enviado de Deus, este teria adquirido sua condição de imortalidade, de não morte. A partir desta idéia, buscam argumentos para demonstrar como João Maria não morreu, continua vivo e, diante da insistência, afirmam estar "encantado" no meio do povo.

> São João Maria é um profeta de Deus [...]. Ele não morreu e não vai morrer. Ele vai ficar. Deus nunca foi morto, ele não morre, então São João Maria não vai morrer, Deus não deixa ele morrer. Um dia ele vai aparecer pra nós. Tomara, meu Deus! (M.O., 59 anos, Campos Novos).

Grande parte afirma que ele está "encantado" no Morro do Taió (município de Santa Terezinha/SC), mas que só aparece "para quem tem fé"[203].

> Você não conhece o Morro do Taió? A parada dele (João Maria) era lá, a morada dele. Em cima do morro tem uma cruz, eu nunca fui lá, mas tem um ranchinho, coberto de tabuinha. Antes só cobriam as casas com tabuinha de pinheiro. Diz que tá lá bem barbadinho, o ranchinho e as tabuinhas tão bem sãzinha. É perto, não é longe, é nesta serra. Diz que é forte o morrinho para subir lá. Diz que tem um olho de água lá em cima, vejo contar. O falecido Jaime esteve lá (J.P.M., 74 anos, Campo Belo do Sul).

Ao afirmarem que João Maria, encantado no Morro do Taió, só aparece para quem tem fé, os joaninos enfatizam sua capacidade de invisibilidade, imortalidade e sensibilidade

[203] Fui desafiada a ir ao Morro do Taió e depois voltar para contar se eu o havia visto. Este desafio pareceu uma espécie de teste para confirmar minha crença em São João Maria. Alguns entrevistados criaram certa expectativa de que eu pudesse encontrá-lo. Recebi, inclusive, uma carta durante a realização do doutorado sanduíche em Portugal, perguntando-me se eu havia encontrado João Maria.

para conhecer os humanos. Alguns afirmam que ele próprio avisou onde seria sua última morada na terra.

> (João Maria) Teve três vezes na casa do meu avô e da minha avó... Então, na última vez, ele disse: olha, eu vou-me embora, é a ultima viagem, eu não vou voltar mais. Se vocês querem me ver, vocês vão lá no Morro do Taió, que eu tô lá. Eu vou-me embora pra lá (S.P., 74 anos, Campo Belo do Sul).

O discurso a seguir apresenta uma justificativa para o afastamento de João Maria do mundo dos homens – o pecado humano.

> Eles falam que ele mora em Taió. Mas eu acho que não. Eu, para mim, ele tá concentrado num lugar que Deus colocou ele, porque ele é um profeta de Deus. Ele vem como um santo, né?, ele sabe tudo o que vai acontecer no mundo todo, ele sabe tudo. Então, para mim, ele é um santo de Deus, mas ele é um profeta, porque ele caminhou pelo mundo inteiro. Só que quando o pecado foi carregando demais, ele se afastou. Por causa do pecado, ele se afastou. Ele vai voltar só para buscar a irmã dele. Daí, tá no sinal (F.C.F.A., 67 anos, Campos Novos).

Muitos demonstram o desejo de sua volta ou de uma nova aparição, especialmente aqueles que crêem em sua imortalidade.

> Eu tenho muita esperança de São João Maria voltar. Tem gente que fala que ele é morto. Ele não é morto, ele continua vivo junto com nós. Meu pai dizia que ele ia correr o mundo e eu tenho muita fé que ele bata na minha porta. Ai, meu Deus! Se eu não caísse de tanta alegria, eu queria dar um grande abraço. Eu não gosto de maltratar e nem desprezo ninguém que bate na porta. Por este dizer de meu pai, de que ele vai voltar. Me representa que ele vem como uma pessoa bem de idade e dizem que a gente não deve maltratar ninguém, porque dizem que São João Maria tem o formato de um peregrino, coitadinho! Mas aí que toca no coração da gente. A gente enxerga alguém, eu já me toco, "será que não é São João Maria?" Ele disse que ia sair no mundo, este coitadinho que tá caminhando na rua... E bater na porta da gente e a gente tocar... Não! Numa daquela que fosse São João Maria, que Deus mandasse ele de novo (M.O., 59 anos, Campos Novos).

A ansiedade é um dos sentimentos explicitados nesta espera, especialmente porque não sabem exatamente a forma que ele vai tomar, podendo ser um velho, um cachorro ou uma pesquisadora. Por estarem sempre à espera de um sinal de João Maria e diante de meu

interesse em saber sobre João Maria, fui identificada inicialmente como a enviada dele ou como manifestação do próprio, em formato feminino.

> Em seguida rumamos para “as águas de São João Maria”, na localidade de Dela Costa, Campo Belo do Sul. Deixamos o carro perto de uma porteira e andamos a pé uns 700 metros. Passamos por outra porteira e logo avistamos uma casa e uma propriedade rural. Passamos na porta da casa e encontramos umas cinco mulheres reunidas na cozinha da casa. Z., minha guia, me apresentou como pesquisadora (às vezes ela me apresenta como amiga e o contato fica mais fácil) que estava buscando histórias sobre João Maria. Elas pediram as desculpas usuais destes contatos iniciais “a gente não sabe contar”, “quem sabia contar era fulano...”. Não insistimos e fomos conhecer as tais águas de São João Maria [...]. Depois de conhecer, passamos novamente na casa da proprietária atual do terreno onde estão as águas e a capelinha (uma das mulheres com quem tinha falado antes). Estavam somente duas mulheres, agora. Quando chegamos uma se apressou e perguntou, antes que disséssemos qualquer coisa, “você é a enviada de São João Maria, ou veio anunciar sua volta?”. Levei um susto e neguei. Ela completou “não, porque São João Maria disse que ele ia mandar alguém para anunciar e ficamos pensando que podia ser a senhora” (Diário de campo, 12 de abril de 2005).

> Sigo meu instinto de ir embora porque era o horário de fazer almoço e antes de sair da casa de Dona I. presencio uma conversa entre esta e Dona F. a meu respeito. Dona F. afirma “ela parece ser a enviada de São João Maria”. Escuto e acho muita graça. Ela olha para mim e completa afirmando que João Maria avisou que ia enviar pessoas para falar em seu nome no futuro, pessoas que iam passar de casa em casa. Ela pára um pouco, pensa e conclui em voz alta, “sim, é ela mesmo, é a enviada de São João Maria”, no caso, eu (Diário de campo, 31 de maio de 2005).

Este item completa o círculo em torno da idéia de que João Maria é percebido como uma entidade ambivalente (humana e não-humana ao mesmo tempo) e imortal. Ao afirmar que ele não pode ter morrido porque é “um santo homem” ou “profeta de Deus”, estão reforçando sua noção de que João Maria é uma entidade com potencialidades semelhantes a Jesus Cristo e Deus, ou, como sugere Mourão (1975), um homem que alcançou a perfeição da condição humana, afastou-se dos males, purificou-se e conquistou definitivamente a vida. Nesta conquista, digo eu, incorporou todas as qualidades dos seres sagrados: como capacidade de onisciência, onipotência, onipresença, invisibilidade, inatingibilidade, longevidade ou imortalidade, capacidade de mudar de forma, ficar invisível, levitar ou locomover-se sobre as águas, modificar o estado das coisas e interferir na vida das pessoas, conhecer “o coração dos homens”, punir pecadores, limpar aquilo que está sujo ou tornar sagrado aquilo que toca.

Estes elementos confirmam sua caracterização como divindade, embora indiquem outras atribuições humanas como benzedor, milagreiro, educador, sacerdote, apóstolo enviado de Deus para trazer a vitória do bem contra o mal, ou para corrigir a imperfeição do mundo, salvando os homens pelas suas penitências e permitindo o advento do paraíso terrestre. É interessante que o que Mourão caracterizou como atitude dos seguidores de José Maria à época da Guerra Santa ainda se encontre hoje entre os joaninos. Nem todos estiveram envolvidos na Guerra, mas João Maria cruzou as fronteiras do episódio histórico, tornando-se personagem viva da história dos sujeitos pesquisados e parte integrante da dinâmica de seu cotidiano.

Comparando os discursos dos joaninos a respeito de João Maria e de Jesus Cristo foi possível constatar que ambos são vistos como ambivalentes na condição simultânea de homem/deus, tiveram uma trajetória difícil, possuem conhecimento religioso profundo e sensibilidade para "conhecer o coração das pessoas". Embora seja esta uma posição bastante elevada, esta proximidade levou um joanino a afirmar que:

> Se Jesus Cristo voltasse, viria na forma de São João Maria, uma pessoa velhinha, que vai fazer visita nas casas, vai ser bem assim como um andante. Quando eu penso, vêm na minha mente esses velhos, eu penso que a gente deve receber eles com muito carinho, as pessoas às vezes desprezam e quando vê, é aquela pessoa que tá chegando (S.L.R., 65 anos, Campo Belo do Sul).

Ainda que nem todos os entrevistados tenham sugerido a mesma coisa, o que é significativo neste é o reconhecimento de que Jesus e João Maria podem vir a ser um, reforçando a identidade divina de João Maria. Se em outras falas João Maria era equiparado com Deus em seus atributos e a Jesus por seus ensinamentos, nesta, ele é afirmado como a própria possibilidade de encarnação de Deus.

CAPITULO V

JOÃO MARIA COMO SANTO

> Ele era um profeta de Deus. Agora ele é santo
> (J.M., católico, Campo Belo do Sul)

O reconhecimento de João Maria como santo é o mais recorrente entre os joaninos católicos e pentecostais, denominado como São João Maria, São João Maria do Agostinho ou Profeta São João Maria. A construção deste, como indivíduo venerável, é elaborada a partir dos elementos selecionados pelos joaninos como qualidades, atitudes e capacidades especiais. Dada a sua condição de santo, demonstrei como se configura o movimento devocional e penitencial em torno dos símbolos e espaços sagrados, além de sua apropriação como guia de procedimentos de cura.

O movimento devocional em torno de João Maria se diferencia de outros santos no cuidado e detalhamento de sua condição de santo, na fidelidade da devoção diante de críticas, na sensação de proximidade e na sua integração na cultura histórica dos devotos.

a) Elementos de sua santidade

> Para nós ele é um santo, mas é um santo vivo, ele não morreu,
> porque se fosse que ele morresse,
> ele não fazia tantos milagres,
> tanta coisa que ele faz
> (T.S., católica, Fraiburgo).

Diversas características da vida de João Maria, enfatizadas pelos joaninos, fundamentam sua venerabilidade: condição de ambivalente (humano e não-humano ao mesmo tempo), opção por uma vida isolada, simples e dedicada aos outros, vida *exemplar* (religioso, asceta, despreendido, justo), condição de purificado e purificador, poder milagroso de cura, capacidade de imortalidade ou conquista definitiva da vida.

> Conversei sobre João Maria com uma senhora de 62 anos, residente em Lages, durante uma internação para realização de exames no Hospital Universitário em Florianópolis. Ela afirmou que ele é um santo, denominado por ela como São João Maria, mas também um profeta que andou pelo mundo apenas fazendo o bem (as histórias eram contadas por sua avó materna). Ela tem "muita fé nele" e por isso possui um oratório em seu quarto com sua imagem, além da estátua de Nossa Senhora Aparecida. Ela coloca flores e velas junto às imagens e é criticada por sua irmã, que é *crente*. Esta gostaria de saber onde João Maria está hoje, mas acredita que, por ser tão bom, ele deve estar no "céu, com Deus". Conta que João Maria era um andarilho que andava no mundo inteiro, que pousava em diversos lugares e sempre fazia fogo (escolhia bem a madeira/ervas para fazer o fogo, geralmente era "erva boa", porque ele sabia que o povo pegava os restos de madeira, as brasas e as cinzas para fazer remédio para espantar "tromenta"[204] e proteger as casas depois que ele ia embora. João Maria benzia as pessoas (com rezas específicas para cada coisa, quebranto, "tromenta" e "bicha") e receitava remédios (ervas como o cipó mil homens). Ela afirmou que São João Maria não gostou do povo lageano "porque era muito orgulhoso" (Diário de Campo, 27 de março de 2004).

A ênfase em sua condição de peregrino, relacionada a uma suposta personalidade simples, desapegada dos valores mundanos e dos confortos materiais, avesso à ostentação (vestia roupas simples), soma-se às outras, na composição de sua venerabilidade. A condição de pessoa simples, demonstrada no capítulo anterior, geralmente vem acompanhada de seu comportamento *ético* e *exemplar*: detentor de grande bondade, piedade, caridade, despreendimento, honestidade e senso de justiça. Sua condição de enviado de Deus na terra lhe forneceria a legitimidade e proteção necessária para a vida (instável, perigosa e sofrida) de peregrino, mas também lhe forneceria poderes para saber tudo, estar em vários lugares ao mesmo tempo, promover alterações na vida das pessoas e nos lugares, cometer atos impensáveis para um humano normal e aparecer em várias formas (animal ou humana) ou conquistar a imortalidade.

Sua condição de curador/benzedor é atestada num primeiro momento e isto lhe confere a legitimidade para assumir, num segundo momento, a condição de "santo curador" ou de "mediador com Deus".

> Os antigos falavam que andava uma pessoa fazendo curas. Daí quando foi um dia, bateu na porta e minha mãe recebeu aquele homem. Ele entrou dentro de nossa casa e minha mãe contou que ela era muito doente. Daí esta pessoa disse "eu vou fazer uma oração, a senhora vai se curar, Deus vai lhe curar". Daí eu

[204] Termo popular para se referir à tormenta, tempestade.

> não sei o que ele fez, não lembro[205]. Minha mãe, de muitas coisas ficou boa, daquele senhor que teve lá em casa, daquela oração (A.T., 68 anos, Campos Novos).

Fazendo uma comparação entre a devoção a João Maria e a outros santos, é possível constatar que a caracterização do primeiro é mais detalhada e cuidadosa do que dos outros. Referem-se às suas características físicas e comportamentais, modo de vida, trajetória pessoal, capacidades especiais, dons, poderes, além de enfatizar sua proximidade e comprometimento com os necessitados. Este cuidado, ao caracterizar João Maria, instiga a reflexão sobre sua suposta condição de equivalência com os santos canonizados pela Igreja. É raro ouvir devotos dos santos canonizados contarem sobre a vida e os feitos de seu santo de devoção da mesma forma que relatam quem foi João Maria, como se vestia e vivia, o que falou e onde passou.

b) Iconografia

> Ele era um profeta que andava mendigando,
> mas foi santificado. Ele é santo pra nós.
> (N.A.S.P., católica, Campo Belo do Sul).

De forma semelhante à Maria/Nossa Senhora, São João Maria possui uma iconografia variada, embora esteja representando, para os joaninos, sempre o mesmo santo. As fotografias retratam um homem com idade superior 60 anos, sentado ou em pé, num espaço interno de uma casa bastante rudimentar ou externo, identificado como "Prophéta João Maria de Jesuz, 180 anos", "João Maria de Jesuz, Prophéta com 188 anos", "João Maria de Agostinho, Propheta" ou "Monge João Maria de Agostinho"[206]. As primeiras, possivelmente são reproduções das "originais", feitas em 1898 pelo fotógrafo Herculano Fonseca (Thomé, 1999), já as últimas são reproduções de uma pintura feita a partir da fotografia. Não foi possível descobrir a autoria ou data desta pintura.

As diferenças na nomenclatura ou comprovação da originalidade das fotografias não é algo preocupante aos joaninos. Ter a imagem dele significa poder comprovar sua existência

---

[205] Referindo ao seu próprio contato com alguém que acreditava ser João Maria.
[206] Ver fotos da página 45.

diante dos incrédulos, mas também exercitar mais facilmente a devoção. Perguntados sobre como adquiriram as imagens, é comum ouvir explicações do tipo "ganhei de herança de meu avô", para indicar sua ancestralidade e temporalidade, ou "comprei de um viajante", para indicar seu desejo e esforço para obter sua imagem. É freqüente encontrar a imagem de João Maria à venda em papelarias, supermercados, lojas de artigos diversos, artigos religiosos e artigos fotográficos, mas também em secretarias de Santuários ou da própria Igreja Católica. Quando têm sua fotografia ou estátua, a exibem com orgulho e quando não têm, demonstram seu desejo de obter.

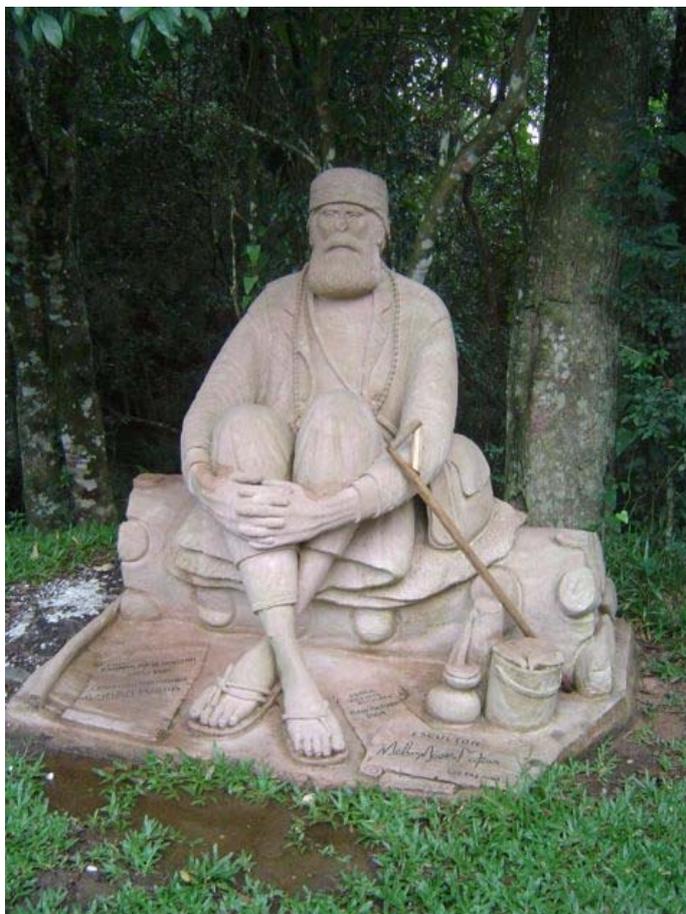
Ouvi descrições detalhadas de João Maria a partir do retrato mais conhecido. De acordo com as características físicas (homem velho), vestimenta simples, precária residência e sem conforto, sugerem sua condição econômica (era pobre e mendigo) e intuem sua personalidade – era bondoso, calmo e religioso. Confirmam sua condição de santo quando ressaltam a sua cor "branca" e fisionomia "era muito bonito" (A.T., 68 anos, Campos Novos). A imagem de João Maria, neste caso, serve como referência para interpretação.

Encontrei diversas imagens de João Maria em forma de fotografia (muitas vezes reproduzida e vendida no comércio local), mas também em gesso, pedra, madeira, tecido, grafite ou pintada em tela, expostas em destaque nos espaços e móveis mais importantes da casa, como sala ou oratório doméstico, sozinhas ou acompanhadas de outros santos, anjos, fotografias de familiares ou objetos valiosos. Essas mesmas imagens são encontradas em espaços públicos, como Santuários, Capelinhas, Capela, Cemitério, Fontes de água e outros. A maior parte retrata um homem idoso (cerca de 60 anos de idade, outros afirmam ter entre 70 e 80 anos), com barba longa, branca e não aparada, vestindo roupas surradas (calça, camisa, casaco abotoado, sandália trançada denominada "pracatinha", boina/boné de couro de jaguatirica), sentado num pequeno banco com as pernas e mãos cruzadas, geralmente identificado como "Profeta/Monge João Maria de Agostinho", mas também como "João Maria de Jesus"[207] e aparecendo para os joaninos como o João Maria, síntese de todos.

Dentre as imagens de João Maria, gostaria de destacar duas obras (estátua em pedra e óleo sobre tela) produzidas no Planalto Serrano. Ambas reproduzem a imagem conhecida de João Maria, exceto o olhar cabisbaixo. Segundo o idealizador das obras, a imagem deve permitir um contato direto do santo com o devoto, de forma a possibilitar um diálogo entre os dois e o olhar cabisbaixo, em sua opinião, impedia este contato. Assim, este idealizador

---

[207] Embora apareça em algumas das fotografias esta identificação, nenhum joanino fez menção a ela, sendo mais recorrente a anterior, João Maria de Agostinho.

propôs aos artistas esta alteração no olhar do santo. As obras foram encomendadas a dois artistas diferentes. A primeira é uma reprodução em pedra (arenito botucatu) dessa imagem de João Maria e do cenário, com cerca de um metro de altura, construída por Nelson Neves Matias no local do Santuário, localizado às margens da BR 116, município de Correia Pinto.

Estátua em pedra “Monge São João Maria”, Correia Pinto. Foto: Tânia Welter.

A outra, um quadro com uma pintura a óleo sobre tela medindo 1,0 x 0,90 cm, feita por Agnelo Antunes, reproduz João Maria sentado num banco (cenário) e foi encomendada com objetivo de doar à Igreja Santa Cruz (Lages)[208]. O idealizador desta obra quer, com isto, reparar um erro histórico cometido pela Igreja. O espaço sagrado onde hoje está construída a Igreja Santa Cruz foi fundado por João Maria quando este plantou uma cruz. A Igreja tomou para si este espaço, manteve a cruz em seu interior, mas não colocou uma imagem de João Maria, “erro” que o idealizador da obra de arte pretende corrigir com a doação[209].

---

[208] Ambas disponibilizadas no site www.saojoaomaria.com.br, acesso em julho de 2007.
[209] Até a realização da pesquisa, o pároco da Igreja não havia aceitado tal doação.

Imagem em gesso de João Maria.
Foto: Tânia Welter.

Comprei uma imagem em gesso de João Maria numa loja de artigos religiosos em Lages. Esta imagem, curiosamente sem qualquer identificação, reproduz a imagem conhecida de João Maria, mas também sem o olhar cabisbaixo. Os olhos são azuis e a pele morena. Ao mostrar interesse por João Maria, a funcionária da loja deu-me um "santinho" que teria sido feito por uma funcionária da loja. O santinho, reproduzido em xerox e colorido posteriormente, era composto pela reprodução de uma imagem de João Maria, o desenho de uma cruz com as seguintes inscrições "Tudo é irmão" e "Tudo é de todos" e um texto/oração: "João Maria, Profeta do Povo. Percorreu o planalto Catarinense fazendo o bem sem ver a quem. 'O Senhor te abençoe e te guarde! O Senhor te mostre a Sua face e te conceda a Sua Graça. O Senhor volva o Seu rosto para ti e te dê a Paz!'".

c) Símbolos e espaços sagrados

Conforme afirmação anterior, tudo o que, supostamente, pertenceu ou foi tocado por João Maria, no passado, foi transformado em símbolo e espaço sagrado. Durante a pesquisa, conheci diversos espaços onde João Maria teria supostamente "pousado". Estes locais estão geralmente demarcados por fontes de água, cruzes ou árvores. Os joaninos afirmam que João Maria tinha o hábito de plantar uma cruz de cedro e fazer brotar uma água, caso não tivesse, no local onde dormia ou passava. Esta informação é atestada por Leonardos (1996), em forma de poesia:

> Onde quer que ele pousasse
> santificava-se o pouso.
> E qualquer água de fonte
> que tocasse, mãos e concha,
> águas santas se tornavam (p. 22).

Conforme afirmação anterior, João Maria teria "fundado religiosamente" diversos espaços ao plantar uma cruz de cedro ou feito brotar uma fonte de água. Ouvi diversas vezes a afirmação de que a fonte de água de João Maria nunca seca, simbolizando fonte inesgotável de vida, purificação, salvação e cura. Em alguns destes locais, foram construídos monumentos, capelas, capelinhas, oratórios, ermidas e até grutas. Algumas destas construções foram realizadas e são mantidas pelo poder público municipal ou estadual e servem também como ponto turístico. Outras são mantidas pela iniciativa privada (empresas) ou por particulares[210]. Conheci diversas fontes de água em todos os municípios visitados e todos apresentam características semelhantes – espaço para devoção ou realização de rituais como batizados, novenas, reza de terços, missas, procissões (vinculadas inclusive a movimentos sociais) e procedimentos de cura.

> Tem gente que usa a água de São João Maria como remédio. As famílias mais antigas, que tinham a tradição, entram na lavoura e semeiam a água na lavoura. Tem uns insetos que entram na lavoura, daí pegavam água de São João Maria, levavam na lavoura, semeava ela em cruz, em três cantos da lavoura, deixava um canto da lavoura sem semear para sair as pragas. Uma criança tava com febre, não sabia a causa, usava a água de São João Maria, fazia uma cruzinha na cabeça com a água de São João Maria e dava umas gotas para tomar. Com muita fé (L.G., católica, 63 anos, Campos Novos).

Este discurso relata a apropriação da água de São João Maria para a fertilização da terra, combinada com a prática religiosa como "semear a água em cruz". Observando o caso relatado, percebi que a "água santa" foi apropriada especialmente para retirar o mal que acreditava estar habitando a roça e propiciar proteção divina ao espaço e às plantas que brotariam. Além de ser capaz de promover a cura da criança, a água é veículo do poder de João Maria e fonte de limpeza ou purificação também do espaço da propriedade agrícola.

Um destes espaços sagrados, denominado de "Nove de Maio das Águas", fica localizado na Comunidade Nove de Maio, município de Cerro Negro. É mantido por

[210] Sobre este aspecto, ver capítulo VIII.

particulares e é muito freqüentado durante todo o ano, mas especialmente na Sexta-feira Santa. É um espaço amplo, com muitas árvores, gramado verde, um rochedo com cerca de 15 metros de altura por 20 de largura, com muita vegetação natural (musgos), de onde brota água, formando um reservatório e alimentando um pequeno riacho. João Maria teria pousado nesse local e feito brotar a fonte de água. Por isto, o local, bem como as águas, é consagrado e muitas pessoas o visitam para exercer sua devoção, fazer penitência e pegar água para levar para suas casas. Próximo do rochedo e das águas, foi construída uma pequena capelinha que recebeu diversas imagens de santos (especialmente Nossa Senhora Aparecida e João Maria), flores, fitas, velas. Havia muitas velas acesas no dia em que estive lá e muitas pessoas tentavam desesperadamente coletar água em garrafas de plástico. Eram dezessete horas e a água estava muito escassa. As pessoas me contaram que nesse local, geralmente, há muita água, mas quando recebe a visita de pessoas maldosas, pecaminosas ou com pouca fé, a água rareia ou até seca. Uma pessoa contou que alguns anos atrás sua família foi passar o dia nesse local. Quando chegou, caía muita água e ela chegou até a tomar banho nas "águas santas". Durante o dia, seus tios começaram a brigar e, logo em seguida, a água parou de cair. Para esta, foi "castigo de São João Maria, porque ele não gosta de briga". O fato de ter diminuído a água foi um sinal de sua presença. Posteriormente, ouvi outra história envolvendo o mesmo aspecto: a diminuição da água é atribuída à presença de pessoas com pecados. Era Sexta-feira Santa e muitas pessoas acorreram ao local para exercitar sua devoção e coletar "água santa", para procedimentos futuros. Havia muita água pela manhã, afirmaram alguns. Contudo, depois que um ex-padre, que é considerado por muitos como pecador, foi ao local com seus filhos, a água começou a diminuir, caía apenas gotas. Para estas pessoas, este foi um sinal da desaprovação do comportamento deste padre por parte de João Maria (Diário de Campo, 25.03.2005).

Conheci outro "pouso" de João Maria com "águas santas" numa propriedade rural, na localidade de Dela Costa, município de Campo Belo do Sul. O local é repleto de árvores à beira de um riacho. Após passar o riacho, encontra-se uma pequena capela de madeira, pintada de azul, com aparência de nova, embora os moradores afirmem ser antiga. No interior, há um altar com várias imagens de santos, entre eles João Maria, e uma Bandeira do Divino bastante antiga. Fora da capela, no chão, observei muita cera derretida.

"Águas Santas de São João Maria", localidade Dela Costa, município de Campo Belo do Sul.
Fotos: Tânia Welter.

Algumas mulheres informaram que no local ocorrem atividades religiosas, como missa campal (eclesial), reza do terço e novena (podendo ser não-eclesial). A guia local, uma liderança laica, coordenadora do grupo de famílias da Igreja Católica, contou que seu irmão fez uma promessa para São João Maria. Como forma de pagamento pela graça alcançada, ela fez naquele local a primeira novena na Quaresma de 2005 (mês de fevereiro). Ao lado da

capela, encontra-se um paredão de pedra coberto com musgo de onde caem gotas de água. Segundo a guia, João Maria pousou naquele local e abençoou aquelas águas que são utilizadas especialmente como remédio poderoso (para tomar ou passar em alguma enfermidade) e para batizados. Ela ressaltou que a lama, que está grudada na pedra (e está constantemente molhada), também foi abençoada por São João Maria e é usada como remédio para problemas de pele (feridas, manchas e outros), mas também aplicada sobre partes do corpo doentes (por exemplo, a cabeça). Assim que chegou ao local, a guia passou lama nas manchas localizadas nas coxas e barriga de sua filha de seis anos que a acompanhava. Conta que seu marido foi curado com essa lama quando pequeno. Mostra a gruta onde São João Maria teria pousado. Alguns vizinhos comentaram depois que conheceram as cinzas deixadas pelo foguinho de São João Maria quando ele pousou no local. A passagem de João Maria consagrou o local e tudo foi transformado em poderoso remédio (água, lama, pedra, cinza). Além disto, os moradores afirmam que o local ficou protegido e nunca é atingido por tempestades, sendo muito visitado por joaninos.

Outro local com as mesmas características na localidade de Campina do Serro, município de Fraiburgo, conhecido como "Gruta das Lágrimas de São João Maria": paredão de pedra coberto de musgo de onde caem gotas de água, árvore de cedro, objetos deixados no local como forma de pedido ou pagamento de promessa e uma gruta (onde João Maria teria pousado). Assim como os outros locais, este também tem muitas histórias sobre a santidade do lugar e graças alcançadas pela fé em São João Maria.

Na entrada da cidade de Campo Belo do Sul, há uma capelinha e fonte de água de São João Maria em uma propriedade particular. O espaço é pequeno e a capelinha de São João Maria está construída embaixo de uma árvore de plátano. A pequena capelinha de madeira, fechada com porta de vidro, abriga diversas imagens de santos (São João Maria, Nossa Senhora Consoladora de Ibiaçá, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora das Graças), ex-votos (objetos de cera[211] e fitas[212]), flores, velas e está marcada pela ação do tempo e por um

---

[211] Os objetos de cera de abelha, encontrados nessa capelinha, objetivam reproduzir (de forma artesanal) partes do corpo (ou o corpo todo) humano ou animal: seios, cabeças, corações, crianças (algumas no berço), pernas, braços, mãos, pés, testículo, vaca, e outros. Os devotos explicam que esses objetos representam a parte do corpo que foi curada pelo santo ou santa e são deixadas como forma de pagamento da graça alcançada, mas servem também para publicização da graça e do poder do santo.

[212] As fitas têm diversos tamanhos e cores e, muito freqüentemente, são deixadas como forma de fazer um pedido ao santo. O tamanho das fitas varia em função do tamanho da pessoa (ou do órgão) que quer receber a graça, ou seja, mede-se a parte do corpo (ou a altura da pessoa) que quer receber a graça (ou recebeu) e coloca-se junto ao santo.

princípio de incêndio. Ao lado dessa capelinha, há outra embaixo da mesma árvore de plátano, que abriga uma imagem de Santa Paulina e flores. Sobre esta imagem, a zeladora da capelinha contou uma história. Num determinado dia, uma pessoa veio tomar "água de São João Maria" e rezar e deu pela falta da imagem de Madre Paulina. Pediu para a zeladora e esta ficou em pânico pensando que a imagem tinha sido roubada, "tinham levado minha santinha...". Rapidamente fez uma promessa a São João Maria para que ele trouxesse a imagem de volta. No outro dia, "ela estava bem aqui no lugar dela". Enquanto contava esta história, uma vizinha, que estava presente, refletiu em voz alta: "mas às vezes foi por causa da seca... Meu marido que fazia muito isso, tirava do lugar o Santo Antônio ou qualquer outro, e levava pra outro lugar, claro que não era roubado. Depois ele devolvia". E a zeladora: "quem sabe é mesmo, prá chover... Muda um pouquinho de lugar, ajuda".

Capelinha das águas de São João Maria, Picada, Campo Belo do Sul.
Foto: Tânia Welter.

Próximo da árvore há uma fonte de água de São João Maria. Segundo a proprietária do terreno, idealizadora, entusiasta e zeladora do espaço, a água nunca secou, nem mesmo quando ocorreram grandes secas na região. O espaço é utilizado constantemente para realização de diversos rituais católicos como batizados, terços[213], novenas, missas[214] e outros.

[213] Logo que conheci esse espaço, soube da realização de um terço por causa do sétimo dia de morte do filho de um casal residente próximo à capelinha, falecido num acidente na BR 116. O terço reuniu amigos e vizinhos e foi coordenado pela zeladora do local.

Além de rituais coletivos, muitas pessoas visitam o local para expressar sua devoção aos santos, mas especialmente a São João Maria. Diante das capelinhas, as pessoas se benzem (diversas vezes) e rezam em silêncio ou em voz alta pedindo, agradecendo, confessando suas falhas, pedindo perdão. Diante da fonte de água de São João Maria, fazem o sinal da cruz, passam água pelo corpo e cabelos ("para não cair") e a bebem. "É água benta, milagrosa", informa a zeladora. Muitos vão ao local também para coletar esta água, para realizar, posteriormente, batizados e procedimentos de cura.

Além da água, cruz de cedro e imagens de São João Maria, encontrei outros objetos sagrados atribuídos a João Maria, como cópias de orações, supostamente escritas por ele; "medidas de João Maria"; objetos que teriam pertencido a ele (castiçal, panela, cachimbo, pedaço da barraquinha, talheres, bastão) ou relacionados a ele como *ervinha* (vassourinha), milho[215] e couve de São João Maria. Os proprietários dos objetos guardam-nos como relíquias sagradas. De forma semelhante aos outros símbolos de João Maria, estes são apropriados para proteção pessoal e do ambiente e utilizados em procedimentos de cura.

> Ele fumava aquele cachimbo e a minha vó fumava ... E um dia ela disse: "eu vou dar um pedaço de fumo para Seu João Maria". Foi lá e trouxe um pedaço assim... E disse: "parece que tá só um pedacinho de fumo, leva esse fumo embora". Pegou, olhou bem aquele fumo assim... Diz: "olha eu não vou levar, eu não vou levar ele, não vou levar, disse, eu vou te devolver e você guarde que um dia eu procuro, isso serve até como remédio, viu? Serve até como remédio". Daí ficou aquele pedacinho na vó, conheci barbaridade isso aí, esse pedacinho de fumo e ela aturava aquele fumo, ponhou numa canastra antiga que ela tinha para guardar as coisas dela, as jóias, chaveava... Então, tinha nós, que era neto, quando tinha um problema, tinha sarampo, varicela, essas coisas que não tinha vacina, não tinha médico, essas coisas... Diz: "vem aqui que eu vou fazer um remédio com o fuminho de São João Maria". Ela fazia e curava. Fazia o cigarro, fuminho que tava muito seco assim, pegava e esfregava assim, pegava uma palhazinha, fazia aquele cigarrinho bem fininho. Era só para a criança cheirar, só... Hoje, amanhã, depois de amanhã... Dava sarampo, atacava a garganta, fumava o fuminho de São João Maria, pronto... Melhorava (S.P., 74 anos, católico, Campo Belo do Sul).
>
> Tinha uma benzedeira que morava perto da nossa casa. Uma menina ficou doente, quase morreu, foi levada para morrer na casa, desenganada mesmo. A mulher disse, "eu vou curar essa menina, vocês tenham fé". Ela tinha um

---

[214] Esta zeladora contou-me sobre a realização de uma missa pelo então pároco da Igreja, hoje viúvo e pai de três filhos. O mesmo padre realizou, no passado, uma missa campal em outra fonte e capelinha de São João Maria, esta na localidade de Monte Alegre, município de Campo Belo do Sul.

[215] No Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Curitibanos havia (maio de 2005), em exposição, algumas espigas de milho e, entre elas, uma espiga do milho de São João Maria, sem fins curativos.

pedacinho de pano de xadrez, costurado na mão, diz que era Nossa Senhora costurada com a letra de São João Maria. Ela ferveu lá, nós tudo junto olhando, ela ferveu aquele pedacinho de pano deste tamainho, deu um banho nela com aquela água e deu três goles de água. Ela disse "se ela engolir três goles desta água, ela vai sarar". E ela engoliu três goles da água. Ela curou a menina. A mulher deu aqueles três goles de água e deu um banho com aquela água. Depois secou aquele paninho no fogão, guardou e levou para casa. Era um pedaço da camisa de São João Maria, debaixo do braço, tudo costuradinho à mão. E foi o que curou ela (T.S., católica, 40 anos, Fraiburgo).

Pedaço de um charuto de São João Maria, Campo Belo do Sul. Foto: Tânia Welter.

Imagem e castiçal de São João Maria, Taquaruçu de Cima, Fraiburgo.
Foto: Tânia Welter.

Assim como a água e as cruzes de cedro, os objetos que teriam pertencido ou foram tocados por João Maria ficam embebidos de seu poder e habilitados para purificar e promover a salvação das pessoas, curar doenças (internas e externas), proteger espaços e pessoas, fertilizar a terra, expiar os males, propiciar proteção divina ou outro.

Sua imagem é também apropriada em procedimentos de cura ou para melhorar a produção agrícola.

> Um dia meu piá pulou o muro e arrebentou o nervo do garrão. Então, foi um dia, eu peguei um pano bem molhado e passei no São João Maria (imagem), bem passadinho nele e pedi pra ele, que ele ponhasse uma cura naquele pano, para curar o pé do piá. Pois sarou, sarou bem logo (S.L.O.M., católica, 68 anos, Campo Belo do Sul).
>
> O devoto de "são" João Maria tem roça de milho, galinhas e porco, gado para corte e leite, trabalha com carros de bois e ainda encontra tempo para política. Davi Pontes concorreu a vereador em 2000 e talvez tente novamente agora. Mas gosta muito é de João Maria. "Ele me ajuda, se tem dificuldade, mas nunca faltou nada aqui por aqui. Pergunta aí para a rapaziada", diz o agricultor do interior de Calmon, pai de nove filhos. O pé de mandioca exibido na foto, por exemplo, foi fertilizado, com a passagem de uma foto do santo sobre a horta. A água recolhida na fonte onde o monge teria cruzado é remédio para tudo, desde picada de cobra – é o que diz Davi – até dor de cabeça. Mas, por precaução, Davi também utiliza ervas consideradas medicinais (Jornal A Noticia, 06.07.2004, p. A4).

Alguns afirmam ter em suas casas, como forma de proteção pessoal e do espaço, as "medidas de João Maria" e o "bastão de João Maria". Trata-se especialmente de pedaços de barbantes de tecido com a medida da altura de João Maria (1,70m). Este barbante é amarrado em torno do pescoço, no pulso, no chapéu.

Sassi (1984) relata a seguinte conversa sobre estas medidas:

> - E essa fita que você usa no braço e no chapéu?
> Gasparino alisou o distintivo, com orgulho antes de responder:
> - É a medida de São João Maria.
> – Medida do que?
> - Do que? Pois da altura dele, homem! São João Maria, quando andou pelo mundo, tirou a medida dele na porta da casa do seu Andrade. A medida ta lá, pra quem quiser ver; tá lá, bem certo, o lugar onde batia a cabeça do monge, marcado com um risco de carvão. Seu Andrade mediu com um metro, disse que tem um metro e setenta centímetros.
> - E para que serve essa medida?

- Pra tudo. Quem usa a medida de São João Maria não precisa de doença nem de raio (...).
- Eu preciso arrumar uma...
- É preciso ter fé, senão a medida não tem efeito" (Sassi, 1984:12).

Já o bastão, medindo cerca de um metro, é feito de madeira dura (como guamirim ou gassatuba). As pessoas relatam que este bastão deve ser colocado atrás da porta do quarto, não pode ser cortado e é útil para abrandar tempestades, promover proteção para as pessoas e o ambiente.

"Bastão de São João Maria", Localidade Mota, Campo Belo do Sul. Foto: Tânia Welter.

O bastãozinho de São João Maria é feito de madeira gassatuba, mais ou menos um metro de altura. Quando chega a tormenta, faz uma cruz na porta, ergue pro céu para dissipar tormenta. Quando uma criança é muito fraca e não consegue andar, faz um bastãozinho da altura da criança (J.P.O., católico, 80 anos, Campo Belo do Sul).

Maria contou que seu pai tinha um bastão que ganhou de João Maria e o usou até a morte para proteger a casa, fazer chá com lascas para curar doenças, dispersar tempestades. M. nasceu em Lages e sua irmã, que mora em Vargem, ganhou o bastão de João Maria de seu pai e o mantém (assim como o quadrinho com a imagem de João Maria) no quarto que foi de seu pai. Ela tem vontade de cortar o bastão e ficar com um pedaço ou até de roubá-lo de sua

> irmã, mas tem medo dos castigos que pode sofrer com este gesto (Diário de Campo, 31.05.2005).

> Meu pai usava em dia de tromenta, quando o tempo tava feio para chover, ele colocava o bastãozinho no fogo, quando ele acendia o pezinho ele levantava aquele pezinho no lado que o tempo tava feio e saía aquela fumacinha, eu lembro muito bem. Saía aquela fumacinha. Não sei o que ele dizia, decerto alguma palavra ele tinha para dizer e apagava aquele bastãozinho no chão e guardava no lugarzinho que tava. Só usava nesses momentos, senão era guardadinho esse bastãozinho (M.O., católica, 59 anos, Campos Novos).

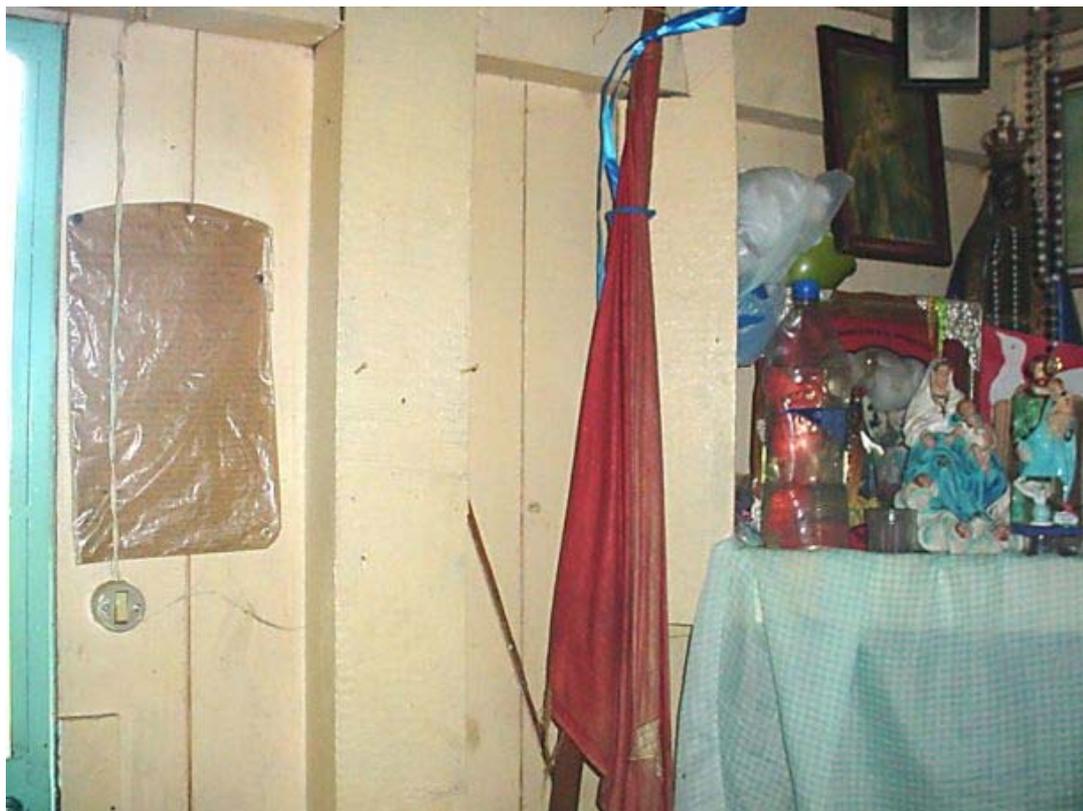
Algumas pessoas mostraram-me cópias de orações que teriam sido originalmente escritas e distribuídas por João Maria e também são consideradas como objetos sagrados e, portanto, habilitados para protegê-los. Perguntados se conheciam alguma oração especial de João Maria, responderam:

> Tem uma carta escritinha por ele mesmo (...). É uma oração da defesa. Esta carta ele escreveu e deu pra muita gente assim que ele sabia que a pessoa acreditava nele, para ter uma defesa, dizia – "vocês carreguem esta carta aqui que nada acontece, você nunca vai ser preso, se for perseguido, eles nunca vão conseguir fazer nada, te prender, te matar, fazer qualquer coisa, nada, nada disso acontece" (Dona Terezinha completa: "quem tinha esta carta em casa nada de mal acontece, vento, chuva, pedrisco, nada disso acontece naquela casa, onde tem essa carta, essa oração"). (...) Era minha que o meu pai tinha, tinha uma agenda que nem essa sua assim, mas bem grossa assim, tinha tudo as oração, as oração assim ele carregava, ele saía com elas no bolso. Ele fez um saquinho de pano bem grosso, bem abotoado para não estragar, ele ponhava no saquinho[216], colocava no bolso (...) mas o papel foi ficando velho, tava marrom assim, daí eu peguei e copiei de novo, Então ele dizia "o que não acreditar nessa oração, diz, pegue essa, pegue esse papelzinho que tá escrito e dobre bem assim, e põe num pescoço de um cachorro e pode atirar ele, experimenta atirar ele, diz, você gasta toda munição e não mata o cachorro" (S.P., católico, 74 anos, Campo Belo do Sul).

Apesar de longa, considero importante reproduzir a cópia de uma oração que encontrei pregada na parede de uma casa em Campo Belo do Sul. Após uma pequena análise, constatei que a estrutura das outras cópias, que tive a oportunidade de examinar e copiar, é a mesma desta, embora apresente alterações no texto[217].

---

[216] Uma espécie de patuá para usar junto ao corpo.

[217] A partir da análise de outras cópias, é possível verificar alterações textuais promovidas a cada cópia: correção gramatical e ortográfica, esclarecimento de palavras e expressões e até mesmo atualização de dados. O título também foi alterado: de "Oração de São João Maria de Agostinho", para "Oração de Santo Agostinho".

"Oração de São João Maria de Agostinho", cópia exposta em residência na Localidade de Morro Agudo, Campo Belo do Sul.
Foto: Tânia Welter.

Oração de São João Maria de Agostinho[218]

> Esta milagrosa oração achada na santa sepultura de nosso senhor Jesus Cristo feita par mãos divina. todos que traxerem esta oração dentro de sua casa não sofrerá castigo de Deus nem raio nem curisco nem traumenta[219]. Meus filhos não abusem com a religião católica já com caridade com palavra já com minha vontade que só cuidarei de evitar. Resem os terços. Ao fim meus filhos se não mudarem de vida mandarei tempestades e raios curiscos em geral ao povo a que a terra há de vir e mandarei ao fim desta guerra ao povo vem até entre Cristo que há de reduzir no céu quem usar e terem em sua casa em sua parte quando eles vierem até ser conhecido o de 1974[220] quem abusar aver não trabalhar nos sábados jejuar nas sexta-feira e guardar os dias santos de festa de

[218] Oração encontrada na casa de João Pedro Mota, localidade de Morro Agudo, município de Campo Belo do Sul em 19 de abril de 2005. A oração está copiada num papel de espessura grossa, protegida por um saco plástico transparente e pregada na parede interna da sala, próximo à porta de entrada e ao lado do oratório doméstico composto pela imagem de São João Maria e outros santos. Há desenhos de diversas cruzes nesta cópia. (transcrição conforme o original). Encontrei duas outras cópias desta oração (Anexos 2 e 3).

[219] "Curisco" é um termo utilizado nos sertões como sinônimo de raio. Já "traumenta" ou "tromenta" é uma variante lingüística não padrão da palavra tormenta, seguindo a linguagem oral. Esta forma escrita é recorrente em todos os textos produzidos por estas populações a que tive acesso durante a pesquisa.

[220] Tentei descobrir qual o significado desta data (1974), mas ninguém soube explicar-me. Em outra versão (anexo 2), encontrei a data 1924, também sem explicação sobre sua importância.

> preceito[221] já com jejum de são sebastião que ele nos livraras dos castigos do céu há 3 dias de escuridão se peguem comigo que serão felizes quem tiver esta oração e tiver com estimação de São João Maria de agostinho quem tiver esta milagrosa copia dentro de sua casa servirá de remédio não sofrerá forte necessidade nem molesti grave pobre em casa a parte da cenção seres livres de raio tempestades curiscos em geral e se tiver necessidade deste não amagoai e quem não crerem neste concelho ei de mandar o sal de partir a terra nesta abertura a de se subir sentro e sentro de língua de fogo que a de abrir a terra que a de sumir uma intensão de terra depois disto passado o céu mancha de verde passado três dias e de escurecer o mundo de fumaça quem não crer em Deus nem razão teram e não fiserem a doutrina cristã ou não ensinar os seus filhos a rezar as vinha sacra na recomendar as alma do purgatório não se confessar mais com padre já com penitencia de viação amêm reze três pai nosso a São João Maria de agostinho (sic).

No final do século XIX, já se registrava o hábito de carregar as orações de João Maria como forma de proteção pessoal. Esta foi a temática de uma matéria jornalística publicada em 1915:

> Há vinte anos que vimos andar em beata peregrinação pelos ínvios caminhos do sertão, o monge João Maria. [...] E ao terminar-se a revolta de 1893, aquele santo monge fez a última peregrinação pelos sertões do sul, dizendo ao seu povo em suas famosas profecias que a guerra terminante não tinha sido nada em confronto com uma outra, que a sua visão mágica previa através de um futuro de 20 anos, aproximadamente. Esta sim, a Guerra Santa de São Sebastião, seria intensa de sinistras conseqüências a todos os que, desviados da Santa Religião, não tivessem pendente ao pescoço salvadoras orações que ele distribuía, que ele ensinava com benefício ao povo seu devoto (Jornal O imparcial, 15 de dezembro de 1915, apud Espig, 1998:102).

A presença de "orações protetoras" durante e após a Guerra do Contestado encontram-se também em outros estudos. M.V. Queiroz (1977), por exemplo, constatou que a proteção das preces era bastante utilizada na região em duas modalidades: as orações terapêuticas, destinadas a obter a cura de pessoas ou de animais; e as orações preventivas, que protegiam contra qualquer tipo de ferimentos, "fechando o corpo" daqueles que as levassem consigo[222]. Estas, geralmente, não eram recitadas - mas carregadas em patuás ou pregados nas paredes da

[221] Referindo-se a ensinamento, doutrina e obrigação de guardar os dias santos.

[222] Felippe (1996) recolheu uma série de histórias na região de Curitibanos. Uma delas, sob o título "Uma oração forte", relata uma situação de apropriação de uma oração para auxiliar no parto de uma mulher. Luz (1999), também, refere-se ao costume de pregar as orações em janelas e portas invocando a proteção de João Maria de Agostinho.

casa. Para Espig (1998), suas virtudes "residiam em sua presença e na fé depositada pelos seus portadores. Aqueles cuja fé estivesse viva obteriam uma completa proteção" (p.158) ou, como afirmou Monteiro (1974), "surtem efeito pela enunciação ou mais simplesmente, ao serem levadas sob a forma escrita junto ao peito, presas em patuás" (p.83).

Entre os joaninos, é recorrente a prática de carregar "as orações de João Maria" junto ao corpo, mas também guardar em casa ou colar em paredes e portas[223]. Consideram que a proteção ocorre simplesmente pelo fato de ter sido copiada e colocada no local estratégico. Portanto, também estas servem como instrumentos sagrados de proteção. Aqui também a fé é o elemento que garante a eficácia do objeto sagrado.

d) Guia de procedimentos de cura

Além de os joaninos curadores e benzedores invocarem seu poder em procedimentos de cura, também usam o "saber guiado" de São João Maria.

> Ele é um santo. Mas, comigo mesmo, ele é um guia (L.G., 63 anos, Campos Novos).
>
> Eu uso ele (João Maria) no meu próprio corpo, ele é meu guia, eu trabalho com ele, um guia é uma fé. Quando eu vou lutar com certos serviços lá que não é para prejudicar ninguém, eu primeiro chamo ele, São João Maria, para me ajudar. Daí a gente usa aquela oração, pede para tomar as providências dele, né? Teve uma pessoa que disse "não vou brincar com você que você tem o guia de São João Maria contigo". Eu tô bem protegida, é um orgulho, eu tô saindo lá de casa e chegando até na luta, louvar o nome dele (A.P., 59 anos, Taquaruçu/ Fraiburgo).

Há diversos estudos a respeito da iniciação e apropriação do "saber guiado" por São João Maria entre curadores Kaingang de Santa Catarina (Aldeia Xapecó). O primeiro estudo demonstrou que, além de ser considerado como a principal referência ética e soteriológica do grupo, diversos curadores foram iniciados nos procedimentos de cura a partir do contato pessoal com São João Maria (M.C.Oliveira, 1996). Diante da afirmação de sua ignorância nesta atividade, este teria garantido a transmissão de todo saber necessário para tais

[223] O hábito de colocar alguma imagem na porta de entrada é recorrente entre agricultores católicos que visitei durante a pesquisa. Além desta oração, encontrei também imagens de santos de preferência do dono da casa.

procedimentos. O “saber guiado” passou a ser comunicado por meio de aparições, sonhos ou transes. Robert Crépeau investiga os curadores da mesma aldeia Kaingang desde 1994[224] e também foi informado sobre sua iniciação por intermédio de João Maria. O procedimento foi semelhante em todos eles: João Maria estava circulando na região, existia uma pessoa doente em sua casa e estes procuraram João Maria para que curasse esta pessoa. No momento seguinte, foram convocados a se tornar curadores e passaram a usar o “saber guiado”. Uma das benzedeiras afirma que passou por uma transfusão de sangue com João Maria, procedimento realizado pelos guias animais de João Maria. Perguntada sobre o motivo deste procedimento, esta respondeu que o sangue do santo não tinha pecado e o seu tinha, por isso tinha que trocar e, desta maneira, habilitar-se para realizar procedimentos de cura (Crepeau, 2004).

Não obtive informações sobre a iniciação dos curadores joaninos, mas estes afirmam receber o saber para os procedimentos diretamente de São João Maria, geralmente em sonho. Outros simplesmente invocam sua ajuda durante o procedimento e, desta forma, acreditam garantir maior eficácia.

> Minha bisavó benzia animais doentes, ela sempre colocava São João Maria junto na reza dela. Ela dizia: “em nome de São João Maria, cure sem mal...”. Onde ela andava, ela carregava São João Maria, acho que era uma cruz de São João Maria, mas eu não tenho certeza. Eu lembro que ela carregava uma imagem de São João Maria, mas eu nunca vi esta imagem. Ela benzia animais e bicha de criança (G.M., 45 anos, Fraiburgo).

O discurso de A.P., no entanto, acrescenta outro elemento a apropriação de João Maria como “guia”. A depoente se refere a João Maria como seu protetor, como se o carregasse junto a seu corpo. Não pude aprofundar esta informação, mas ficou evidenciado que mais do que guia, o próprio João Maria é apropriado como protetor pessoal.

e) Movimento Devocional

Entre os joninos, a escolha do santo de devoção, no caso São João Maria, ocorre de forma individual, mas geralmente é influenciada pela tradição familiar e comunitária ou pela comprovação de sua eficácia. Os devotos estabelecem alianças com São João Maria de forma

---

[224] Conforme informação oral em julho de 2004 e julho de 2007.

equivalente às relações de reciprocidade estabelecidas entre pessoas. Expressam esta devoção por meio da compra de sua imagem (em gesso, barro, papel, vidro, metal, madeira e outros)[225], a construção de um oratório doméstico ou espaço próprio para expor e realizar a devoção de forma privativa ou coletiva - realização de orações espontâneas ou próprias do santo (como São João Maria, explicitada no capítulo III), pedidos e pagamento de promessas, reza de terço, novena[226] ou outros. Entre os joaninos, grande parte das orações são cantadas, incluindo orações próprias e adaptadas ao contexto. É freqüente, também, intercalar os dois modos, orações oficiais rezadas e orações tradicionais cantadas.

Oratório doméstico em Campo Belo do Sul. Foto: Tânia Welter.

Oratório doméstico em Campo Belo do Sul. Foto: Tânia Welter.

[225] É muito freqüente dar uma imagem de santo à outra pessoa como presente de casamento, aniversário ou apenas porque acredita no poder taumatúrgico deste. Este presente é significativo pois indica uma relação social e vai além de uma devoção religiosa.

[226] A novena é um ritual coletivo católico composto por orações oficiais, orações espontâneas, textos e orações cantadas. É uma forma ritual que pode ser realizado em qualquer espaço físico e com objetivo diverso: pagar uma promessa a um santo, preparar-se para o advento da Páscoa ou do Natal, preparar-se para realização de uma festa, como as atividades da Campanha da Fraternidade, homenagem a uma pessoa ou santo, entre outros.

Os oratórios domésticos que conheci nas casas desses sujeitos são muito valorizados e ocupam espaços importantes da casa como o quarto ou a sala, onde são acomodados imagens de santos, objetos sagrados, flores e velas. Os oratórios vão sendo formados aos poucos, à medida que os santos vão sendo comprados ou ganhados. Os santos convivem harmonicamente no mesmo espaço e muito raramente são colocados sozinhos. Observei nestes oratórios algo semelhante ao descrito por Sáez (1996) sobre a existência de uma sociabilidade na relação entre os santos nos oratórios e espaços públicos, uma vez que estes convivem estreitamente com outros santos como vizinhos ou até como hóspedes, embora esta sociabilidade não impeça que o culto seja realizado de forma individual, dirigido a um santo e desprovido de qualquer cerimônia coletiva.

A “devoção a São João Maria” se diferencia de outras pela autonomia com a qual está revestida, proximidade de João Maria com a cultura histórica dos sujeitos e forma de composição dos espaços sagrados. Ela pode ocorrer de forma individualizada ou coletiva, no espaço doméstico (diante destes oratórios ou não) ou em locais já sacralizados pela sua presença (onde este teria passado e pousado). Grande parte dos devotos possui uma imagem de João Maria (fotografia/xerox, gesso ou madeira), que é colocada em quadro ou porta retrato, em local de destaque no móvel ou espaço mais importante da casa, junto a outros objetos valiosos como relíquias e fotografias da família, outras imagens de santos, anjos ou outros.

Destaque para João Maria em Frei Rogério. Foto: Tânia Welter.

> Eu sou devota de São João Maria, eu tenho imagem, toda noite eu, lá na cama mesmo, convido o marido e as meninas, acendemos uma vela, rezamos o terço e pedimos para ele. O que nós pedimos, ele atende. Porque ele disse que o que nós precisasse dele, se nós fosse devoto, acreditasse nele, é só chamar o nome dele três vezes e bater com o pé direito três vezes que ele atende. Nós fazemos, nós rezamos. Eu sou muito devota de São João Maria. Para deter a fé que nós temos em São João Maria, nossas crianças são batizada nas águas de São João Maria (T.S., católica, 40 anos, Fraiburgo).

Diante do oratório, são realizadas orações cotidianas e individuais ou coletivas, rituais próprios e, às vezes, diferentes daqueles que são realizados em santuários. Neste espaço, a relação do devoto com São João Maria é muito mais descontraída, direta, particular, do que no espaço institucional ou público, embora esta forma possa ocorrer também em santuários e ambientes públicos. Presenciei diversos momentos e observei a profunda devoção, respeito e intimidade com que estes se relacionam com o santo. É quase uma conversa, iniciada com "Meu São João Maria querido...". O santo é percebido como uma pessoa (um humano) com quem é possível conversar, discutir e até a quem se pode acarinhar e chantagear, caso este não corresponda satisfatoriamente. É na imagem que este santo se torna palpável e acessível.

Além da forma privatizada de devoção, C.Oliveira (1992) descreve a prática da reza dos *terços familiares* em favor de São João Maria em Campos Novos e Curitibanos. O terço inicia com a seguinte oração: "Santo monge, santo forte, santo mortal, livrai-nos João Maria da peste e de todo mal, que nossas famílias sejam protegidas das tempestades, do fogo e das brigas. São João Maria cuide de nossas vidas" (p.115). Para o autor, o ritual acaba servindo a outros propósitos além da devoção, como reforço dos laços de parentela e ao grupo de vizinhança.

Muitos vão a espaços públicos, como cruzeiros, capelinhas, santuários, fontes de água, monumentos, grutas e até cemitérios para realizar a devoção a São João Maria. Também, é este espaço apropriado para realização de rituais católicos, inclusive por parte da Igreja Católica[227], como novenas, reza de terços, cultos, missas e outros rituais especiais.

---

[227] Participei, no dia 25 de março de 2005, de uma missa campal na "Nove de Maio das Águas" (Comunidade Nove de Maio, município de Cerro Negro). O padre rezou a missa num altar improvisado em cima de um caminhão e cerca de 500 pessoas acompanhavam a missa em pé em volta do caminhão. A missa foi realizada numa Sexta-feira Santa, o que é curioso, dado a prática usual da Igreja de realizar uma missa com via-sacra no espaço da Igreja. Isto poderia ser relacionado ao fato de que muitos joaninos acorrem a este local na Sexta-feira Santa, especialmente para fazer penitência e coletar a "água santa" que será utilizada durante o ano.

> Aqui (capelinha São João Maria) é um ponto de oração. Ih, tem dias assim que você amanhece e você anoitece com oração, aqui, cantado. Na semana passada veio um monte da praça, as mulheres das lojas, as mulheres tudo ali, as ministras, rezar um terço. Daí mandaram ali me convidar, elas queriam as orações que eu sei, que eu fazia companhia. Elas não duvidaram das minhas oração e gostaram bastante. Orações cantadas, tanto cantada como rezada, oração antiga. E daí eu tenho tanta fé em São João Maria que eu sabia várias oração antiga, várias orações cantadas, várias orações rezadas (N.A.S.P., católica, 47 anos, Campo Belo do Sul).

> Porque eu vou lá, eu vou seguido, quando eu vou lá na Santa Cruz, lá no Salto dos Marianos, vou lá para rezar para São João Maria. Claro que primeiro a gente tem que rezar para Jesus Cristo, mas é também para São João Maria. Acendo muita vela, levo muita perna, muito pé e já recebi muita graça. Levei, já recebi muitas graças (A.R.R., católica, 54 anos, São José Cerrito).

De forma semelhante a outros santos, as pessoas estabelecem alianças com São João Maria no controle da indeterminação do mundo. Diante de dificuldades pessoais, familiares, comunitárias, os devotos fazem pedidos e promessas a São João Maria e estabelecem com ele formas de agradecimento diante do atendimento da solicitação. Durante toda a pesquisa, não ouvi relatos que definissem uma especialidade de João Maria, do que concluo que se recorre a ele em qualquer situação e são freqüentes os relatos das graças alcançadas por meio de sua intercessão.

> Eu alcancei uma graça. Dona N. é minha testemunha porque cansei de benzer... Meu menino nasceu com um probleminha nas partes, no saquinho, era inchado só um lado. Daí eu pensava como eu vou fazer? Eu não consigo... Era terrível, o coitadinho. E daí eu sou nervosa, começava, um falava uma coisa, outro falava outra coisa, que você sabe, os comentários... De repente eu vim aqui (capelinha São João Maria) e eu pedi pra comadre A. me ajudar a fazer, não conseguimos fazer bem certinho a partezinha dele, mas ficou parecido, antes de sair para Lages para fazer os exames eu pedi que não fosse nada grave. Fomos, consultamos, fizemos exames, ele fez uma cirurgiazinha pequenininha, um cortinho com três pontinhos e deu, ele ficou sãozinho. Graça alcançada de São João Maria (N.A.S.P., católica, 47 anos, Campo Belo do Sul).

Embora a relação estabelecida com o santo seja privada, a explicitação da recompensa do santo e, portanto, da sua eficácia, é pública. Esta publicização geralmente ocorrer no espaço público. As formas de recompensa a João Maria mais comuns foram oferecimento de ex votos, atos penitenciais (sacrifícios), realização de batismo ou de uma festa. A quantidade e a qualidade do pagamento pode variar conforme o compromisso estabelecido pelo devoto no

momento do pedido e também conforme as condições do devoto para efetuar o pagamento. Muitos prometem efetuar o pagamento da promessa em uma parcela. Outros se comprometem a pagar de forma periódica (semanal, mensal, anual, numa data especial) e há aqueles que prometem realizar o pagamento por toda a vida ("até quando puder"). A promessa pode ser feita para além da vida na terra. Neste caso, a continuidade da promessa requer comprometimento familiar, sendo freqüente, na morte do devoto, alguém da família cumprir sua promessa. Além disto, a promessa pode ser feita em benefício de outro necessitado (fazer a promessa em seu nome), comprometendo assim, para o santo, uma vontade alheia. Em todos os casos, é recorrente a crença de que o pacto quebrado com o santo, pelo não pagamento de promessas, pode conduzir a catástrofes na vida do devoto ou de sua familia.

Os ex-votos depositados para João Maria nos espaços sagrados (santuários, capelinhas, cruzeiros, fontes de água) foram velas (diversos tamanhos e cores), fitas (diversos tamanhos, cores e geralmente com nós), diversas figuras anatômicas de cera (chamadas de modelo), cabelos, fotografias (pessoas, animais, locais, construções), terços e aparelhos ortopédicos (muletas, bengalas). Assim como ocorre em outros movimentos devocionais, a exposição de ex-votos ou outras formas de recompensa ao santo em espaços dedicados a João Maria podem ser caracterizadas como comprovação de "episódios milagrosamente bem sucedidos no controle da indeterminação do mundo" (Quintais, 1998), "formas de validação do poder do santo" (Pina-Cabral, 1998a) e "de identificar os envolvidos" (Bandeirinha 1998).

A festa é outra forma de pagamento de promessas a João Maria. Um tipo de festa, mais comum, é organizada por pessoas a partir dos recursos próprios, sem custos para os participantes. Esta forma, com fogos de artifício, comida, bebida, doces, música, baile e outros, é considerada pelos joaninos como a "verdadeira festa comunitária" e é colocada em oposição às festas nas quais a "ambição do dinheiro" impera.

Apesar da nostalgia, registrei a ocorrência de algumas festas com este caráter durante o trabalho de campo. Uma delas, denominada "mesada de anjos", é oferecida como recompensa por um milagre promovido através da intermediação também de São João Maria, embora não seja exclusiva dele[228]. Caracteriza-se pela organização de uma mesa com muitas guloseimas, especialmente doces e bebidas, mas também comida, que são oferecidas prioritariamente às crianças (geralmente em número de sete) menores de sete anos,

---

[228] Conheci uma senhora que afirma que a vida de sua família estava muito difícil, com muitos problemas de saúde, dinheiro, trabalho. Fez uma promessa para São Roque e comprometeu-se a fazer uma *mesada para anjos,* todos os anos no Dia de São Roque (16 de agosto) "até quando puder". Afirma que depois da promessa a vida começou a melhorar.

consideradas “anjos”, indicando pureza, inocência, livre de pecado. Assim como em outros rituais não-eclesiais, aqui também se utiliza um número ímpar, sete. Os joaninos sugerem que o número ímpar dá um caráter obscuro e mágico ao cerimonial, mas não explicam qual seu significado. Esta modalidade de festa é realizada no dia dedicado ao santo ou em outro momento definido pelo devoto, como forma de pagamento de uma promessa[229]. Ela é mais recorrentemente organizada quando o pedido ao santo refere-se a uma criança, mas também como pagamento de uma boa colheita ou como forma de pagamento por auxílio em alguma dificuldade individual ou coletiva.

Se analisarmos o ritual de pagamento das promessas como um rito sacrificial (Hubert e Mauss, 1981), veremos outros sentidos e significados deste processo, a saber, transformações: sobre o lugar onde ocorre o rito, sobre o objeto (no caso o ex-voto) e sobre a pessoa do devoto. Conforme afirmei anteriormente, o espaço de devoção a João Maria já é considerado sagrado pela sua presença, num tempo histórico, ou pela presença de objetos a ele “simpáticos” (água e cruzes de cedro), seus pertences ou suas imagens (foto e estatueta)[230].

O ritual de pagamento de promessas a São João Maria promove modificações também na condição do objeto e na própria pessoa. Promove a consagração do ex-voto (independente da forma) ao expô-lo neste espaço sagrado - além de representar uma forma concreta de recompensa ao santo, o ex-voto serve como intermediário entre o devoto e o santo a quem o sacrifício é dirigido, mas sofre uma transformação - passa de objeto comum para objeto sagrado do santo, sendo recorrente críticas às pessoas que manipulam ou roubam tais objetos. Já o devoto, ao expor um ex-voto, realizar uma prática sacrificial (penitência) neste espaço sagrado ou promover uma festa, além de explicitar aos demais sua crença religiosa, pode se livrar da impureza e da dívida e, assim, possibilitar que receba a proteção divina ou assuma nova posição de potência em relação ao santo. É importante lembrar que é a partir dos desejos e das referências do devoto que a relação com o santo ocorre (Brandão, 1987). É ele que define o quê, como, porquê e em que momento a relação “acaba”. Além disso, que a hierarquia da Igreja geralmente é excluída da administração e mesmo da participação nestas relações com o mundo do sagrado, sendo elas organizadas e administradas unicamente pelo

---

[229] De forma semelhante a outras formas de pagamento de promessas, esta também pode ser realizada periodicamente.

[230] Se não for, deve passar pelo processo de consagração a partir da realização de um evento religioso, de um ritual de pagamento da promessa, doação de uma imagem de santo, um símbolo religioso, um ex-voto ou realizar um ato sacrificial.

devoto ou sua família. Não se afirma com isto que o devoto exclua ou invalide a orientação canônica, mas que o processo inicia e termina por vontade e iniciativa do devoto.

Com a caracterização de João Maria como indivíduo venerável, tentei demonstrar neste capítulo, como este alcançou a perfeição da condição humana, atingiu a condição de purificado e conquistou definitivamente a vida. É através dos símbolos e espaços sagrados que João Maria atua como purificador e intermediário com Deus a favor dos joaninos. Apesar dos conflitos, João Maria é argumento de legitimação dos devotos frente à hieraquia católica. Seu vínculo com a natureza, legitima, para estas pessoas, uma *campesinidade* que persiste mesmo em contexto urbano, e talvez por isto mesmo, evocam o que foi perdido com a migração.

CAPITULO VI

JOÃO MARIA COMO PROFETA

> Então para mim, ele (João Maria) é um santo de Deus,
> mas ele é um profeta, porque ele caminhou pelo mundo inteiro
> (F.C.F.A., Campos Novos).

Embora com diferenças, grande parte dos discursos identifica João Maria como profeta e santo ao mesmo tempo. Desta forma, demonstram outra das suas ambivalências, o que me autoriza a falar em multivalências, ou seja, com possibilidades múltiplas de identificação a partir das mesmas capacidades: enquanto alguns o identificam com Deus, outros com Jesus, há aqueles, ainda, como um profeta enviado de Deus.

A maioria dos pentecostais com quem dialoguei durante a pesquisa reconhece João Maria como profeta, mas freqüentemente referem-se a ele como São João Maria, ou seja, como santo. Embora não reconhecendo santos, o uso da expressão "São João Maria" pelos pentecostais poderia ser interpretado de diversas maneiras. A primeira interpretação possível é que sua identificação como santo possui um sentido bastante prático, pois desta forma qualquer joanino consegue identificar que está se referindo ao "nosso santinho João Maria" e não outro João Maria. Questionados sobre a denominação de santo, os pentecostais geralmente reformulam sua afirmação acrescentando a denominação de Profeta diante de São, passando assim a chamá-lo de "Profeta São João Maria". A segunda interpretação que sugiro é que, em sua maioria, estes pentecostais possuem uma formação inicial católica e a mensagem de João Maria, anterior ao vínculo religioso atual, faz parte da *cultura profunda* destes, fornecendo sentido a diversos segmentos cristãos e permitindo transpor fronteiras denominacionais.

1. Profeta Enviado de Deus

Ele é um profeta de Deus, ele é mandado por Deus.
(M.O., católica, Campos Novos).

João Maria está sendo percebido aqui como profeta no sentido idealizado por Weber (2000), ou seja, como portador de um "carisma puramente pessoal" (neste caso, atribuído pelos joaninos), o qual, "em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandado divino" (p.303). É a vocação pessoal que distingue o profeta do sacerdote - enquanto o segundo "reclama autoridade por estar a serviço de uma tradição sagrada" ou distribui bens de salvação e permanece legitimado por causa de seu cargo, o profeta o faz, "em virtude de sua revelação pessoal ou de seu carisma" (idem). *Carisma*[231] aparece em Weber como uma qualidade, em virtude da qual, se atribui a uma pessoa "poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como 'líder'" (2000: 158/9).

Para os joaninos, o Profeta João Maria assume sua missão ou poder profético por *usurpação*, não porque foi encarregado pelos homens, mas por revelação divina e preponderantemente para fins religiosos (Weber, 2000:306). Além disto, há nele tanto traços do mestre *ético*, especialmente ético-social, como do profeta *exemplar*. Aproxima-se do primeiro nos ditames que deixou para a conduta na vida, pleno de sabedoria, aconselhando pessoas em assuntos privados, definindo as fronteiras do bem e do mal, os traços do mestre ético. Na sua vida ascética, peregrina, simples, pobre, no seu desprezo pelos bens materiais e elevação dos bens espirituais, os traços do profeta exemplar, mostrando aos seus seguidores o caminho da salvação.

Os joaninos afirmam que João Maria, a exemplo de outros profetas e de Jesus Cristo, é um homem especial que foi enviado por Deus para anunciar aos homens uma doutrina religiosa e aconselhar as pessoas a respeito dos desígnios divinos. Sua legitimidade e capacidade para anunciar estão nesta iluminação divina.

[231] No discurso teológico cristão, carisma significa o dom da graça.

> Z.T.X., católica, 34 anos - Pra mim São João Maria é como São João Batista, veio preparar os caminhos, né?
> J.F.O., católica, 46 anos – Isso, pode ser o anunciador. Hoje, quem santifica o profeta é o povo. Quem mostra as obras é o povo. Então eu acho que hoje ele é um santo que tá ao lado de Deus (Campo Belo do Sul).

Sua disponibilidade de peregrinar pelo mundo e anunciar a palavra de Deus (anunciador) tanto caracteriza João Maria como humano, como o identifica como profeta, facilmente comparado com outros profetas da Bíblia, especialmente João Batista.

> Desde que eu era pequena ouvia falar de São João Maria, então, para mim, São João Maria também foi um profeta, como foi o Profeta São João Batista, como foi o Profeta Ezequias. (A.R.R., católica, 54 anos, São José Cerrito).

> Na época passada, o profeta João Maria, diz que antigamente ele caminhava muito por este lugar aqui. O pessoal falava muito que ele passava muito nas casas, proseava com as pessoas, até pousava em certas casas por aí. Proseando, dizia muitas palavras que eu não sei... Até hoje a gente vê se cumprindo. Eu não sei, eu creio que o Profeta João Maria, por isso já diz profeta, ele era uma pessoa que ele já tinha o dom de Deus de ter entendimento pela palavra, porque hoje se cumpre e como que ele podia saber das coisas? Porque ele era um profeta de Deus e Deus dava todo aquele entendimento para ele, que ele falava e contava e hoje ele está vendo (A.F.S., pentecostal, 58 anos, Campos Novos).

A caracterização de João Maria como profeta de Deus ou enviado de Deus, tanto por católicos como por pentecostais, está apoiada em suas supostas capacidades especiais (extracotidianas). Elas o habilitariam, primeiro, a assumir a missão de profeta e, depois, forneceriam a legitimidade necessária para exercê-la. Afirmam que era possuidor de um *carisma* pessoal, aqui definido como "dom de Deus", ou seja, uma pessoa escolhida por Deus para comunicar sua vontade na terra. Isto o habilitaria a ensinar e anunciar esta vontade, mas também corrigir e aconselhar o comportamento não aprovado por Deus. Este dom divino estaria conectado com outros que o caracterizaram anteriormente como a própria divindade (Deus ou Jesus).

Esta forma de caracterizar João Maria como profeta indica uma proximidade com aquela de Jesus Cristo nas parábolas bíblicas. Ao interpretar os Evangelhos de Marcos, Mateus, Lucas, João, Mosconi (1992) afirma que Jesus de Nazaré foi reconhecido como profeta pelos pobres, doentes, marginalizados que mal suportavam os doutores da lei, os chefes, a elite, pois estes os massacravam, humilhavam e exploravam. Jesus tinha uma prática

diferente de outros profetas, pois se preocupava com os pobres, promovia a cura dos doentes, e enfrentava a elite em favor dos desvalidos. As elites recusavam Jesus, viam-no como uma ameaça e fizeram de tudo para silenciá-lo e difamá-lo como amigo de prostitutas e pecadores, blasfemo, possuído pelo demônio. Jesus lia e interpretava os fatos e a realidade com uma linguagem simples, acessível. Diante deste quadro, este autor concluiu que: a) Jesus foi um profeta diferente dos anteriores porque “viveu no meio dos marginalizados”, oprimidos, empobrecidos e pecadores. “Jesus mergulhou na vida do povo pobre, pecador, sofrido. O seu mundo foi o mundo dos últimos. Quem quisesse encontrar Jesus tinha que ir lá no meio do povo, das multidões, dos doentes, dos pecadores, nas praças, nas vilas, nas casas dos pobres” (p.89); b) a maior preocupação foi “acordar a consciência do povo” e investir na organização dos pobres e marginalizados. Desta maneira, “devolveu a eles a possibilidade de resgatar a própria dignidade”, “alimentou uma mística revolucionária”; c) “Jesus exerceu no meio do povo o ‘ministério da misericórdia e da militância corajosa contra os que dominam’”; d) Jesus foi um “profeta itinerante”, não tinha lugar fixo e andava por todos os lugares. Foi um “profeta missionário” porque andava no meio do povo; e) Jesus foi um “profeta-mestre”, pois seus ensinamentos eram a confirmação de sua prática, ensinava a partir de fatos significativos e cotidianos; f) “Jesus foi um ‘profeta na linha do movimento apocalíptico’” (p.90), pois apelava para uma mudança radical, chocava frontalmente com o mal, “rompia barreiras nacionalistas, racistas e sonhava com uma humanidade nova. E o sonho era para já” (p.91). Resume afirmando que “Jesus de Nazaré foi um profeta! Assim o povo pobre o reconheceu. As elites dominantes tentaram várias maneiras para esconder isto. Difamaram-no. (...) Foi um profeta diferente. Foi ‘o profeta’ que deveria vir ao mundo” (idem).

A semelhança entre a caracterização de Jesus nas parábolas bíblicas e de João Maria nos discursos dos joaninos impressiona. Fundamentados numa atribuída trajetória, João Maria também foi caracterizado como “pessoa do povo” porque viveu e era comprometido com os necessitados; foi “profeta itinerante” porque andava em todos os lugares, mas especialmente no meio do povo; foi “profeta missionário” porque saiu pelo mundo para anunciar os desígnios de Deus; foi “profeta mestre” porque ensinava a partir de fatos significativos e cotidianos, mas também a partir de sua própria prática; foi um “profeta apocalíptico” porque anunciava o mal e ensinava como acabar com ele, ao mesmo tempo em que sonhava com um novo tempo e uma nova humanidade.

2. Discurso profético

Os discursos proféticos atribuídos a João Maria são formulados e reproduzidos pelos joaninos no presente, embora refiram-se freqüentemente ao passado e do futuro. Possuem referências ostensivas dos sujeitos que os elaboram, podendo estar vinculados a preocupações ou situações concretas ou com o futuro. Os discursos, portanto, são formas apropriadas de exprimir desejos, emoções, refletir a respeito de aspectos, às vezes, confusos da vida ou reforçar valores éticos, religiosos e sociais. Estes discursos, uma vez formulados, assumem uma autonomia que favorece outras interpretações, por parte de outros sujeitos, para lidar com seu mundo. Os discursos proféticos estão legitimados no *exemplo* e *ética* de João Maria, mas referenciados na cultura histórica dos joaninos. Afirmam, por exemplo, que "São João Maria passava toda semana na casa da vó (mãe do pai). A vó contava pro pai, o pai contava pra nós e eu tô contando pros meus filhos e netos" (B.S.P., católica, 73 anos, Campos Novos).

Os discursos proféticos aparecem no formato de metáforas, o que é próprio dos profetas, e exigem uma interpretação. Assim, muitos discursos não teriam sido entendidos de imediato pelos sujeitos e, ao serem explicitados por eles, freqüentemente vem acompanhados de uma explicação adicional. Afirmam: "João Maria disse, chegará um tempo com tais dificuldades...", seguido de uma explicação "na verdade ele estava falando de..." e finaliza com a pergunta afirmativa "e não é isto que estamos vendo?", como que para provar a veracidade destes discursos. A afirmação "São João Maria avisou e aconteceu" é freqüente.

As entrevistas e conversas informais sobre João Maria permitiram organizar estes discursos proféticos em torno dos seguintes aspectos: i) mudanças nas relações familiares e sociais, ii) inovações tecnológicas, iii) carências, iv) alterações climáticas e catástrofes, v) guerras, vi) fim deste mundo (apocalipse) e vii) surgimento de um novo mundo[232].

a) Mudanças nas relações familiares e sociais

Alguns discursos proféticos referem-se às mudanças observadas pelos joaninos nas normas tradicionais de relacionamentos familiares e comunitários e nos valores e princípios organizadores do *mundo hierárquico*.

---

[232] Também aqui há uma inspiração na organização das profecias feita por Cabral (1979) e Bloemer (2000).

Diz que João Maria dizia que chega um tempo... Filho não respeita pai, pai não respeita filho. Diz que ele diz que reze e peça a Deus para que revoga, do ano 80 em diante tudo vai ser diferente, que filho espicha a mão pro pai, e justamente... Eu me lembro, quando era piazote andava com o vestido arrastando no chão. Vem o tempo que ninguém sabe qual é o homem, qual é a mulher. Mas rezem e peçam a Deus para seguir o sistema antigo (J.M.A., católico, 91 anos, Campo Belo do Sul).

O que ele (João Maria) disse, tudo tá acontecendo. Ele disse que o sentimento ia se acabar, que a amizade ia ficar pouco, não tinha mais filho por pai, nem pai por filho, uns iam matar os outros. É o que tá acontecendo (A.M.M.O., católica, 84 anos, Campo Belo do Sul).

Mas não tá aí o que nós estamos vendo? O que nós tamos vendo? Filho mata o pai, pai mata o filho, mata os irmãos, matam gente queimada, como volta e meia acontece, maneiam, botam no fogo pra matar queimado, então... Taí o que ele disse! (S.P., católico, 74 anos, Campo Belo do Sul).

Ele (João Maria) disse também que ia chegar um tempo que a família não ia viver bem, os pais não iam se dar com os filhos e nem o casal (V.S.Nt, católico, 60 anos, Campos Novos).

Daqui pra frente vamos ver as coisas como vão ficar. Hoje em dia a gente vê coisa que a gente nunca viu: filho não respeita mais pai, um filho não "dá louvado" pros pai, dantes quando a gente era pequeninho, já chegava com as mãos juntas pra pedir louvado, hoje a gente chama, "venha fulano". Eles dizem, "o que é"? Não é capaz de dizer "senhora". Tempo antigo não acontecia nada disso, eles já sabiam como é que era pra "dar louvado". Eu tenho esse negro, marido dela, H., até barbado, se eu disser que ele me desrespeitou, eu tô mentindo. Hoje em dia, nem criança respeita a gente (M.D.R., católica, 88 anos, Campo Belo do Sul).

Tudo o que São João Maria falou, tá tudo acontecendo: pai estuprando filha, filha andando com seu próprio pai, tudo, tudo (J.A., pentecostal, 52 anos, José Boiteux).

F.C.F.A., católica, 67 anos - Tudo que ele disse, tá dando bem certinho, do jeito que ele falou. Porque coisa mais triste que tá sendo esta sangueira que a gente tá vendo, gente assassinado, pais não respeitam mais os filhos, marido não respeita mulher, homem não respeita as filhas.
I.C.L, católica, 64 anos – isso aconteceu aqui no bairro Aparecida. Um pai estuprou a filha, a menina tá no hospital, tem 5 anos. Deus que me livre. Tudo que ele falou tá acontecendo... Porque tu vê, hoje, menina com 11 anos, tá grávida, antes não era assim. Nunca. Deus o livre!
F.C.F.A. – e o quanto de acidente que tá acontecendo? Diz que o mar era para virar em lagoa vermelha, sangue, e já tem.

> I.C.L – São João Maria disse que um dia o mar vai engolir o resto de terra que tem, vai virar tudo em água.
> F.C.F.A. – diz que quando virar tudo em sangue, ele vai ficar revoltado, brabo, ele sai fora e vai cobrindo tudo.
> I.L.C. – isso já aconteceu, os maremotos (Campos Novos).

A repetição da temática destes discursos dá a medida de sua importância entre os joaninos. Eles explicitam sua preocupação com a perda ou substituição dos valores que fundamentam o *mundo hierárquico* a partir dos discursos proféticos. Referem-se à perda do respeito familiar (filho não respeita mais pais ou irmãos, casal não se respeita), substituição de valores hierárquicos (tradicionais) por outros (um filho não dá mais "louvado", não utiliza nomes de tratamento adequados para a situação, como senhora, senhor, padrinho ou outro), presença de violências diversas, inclusive dentro da própria família (filho mata pai, pai mata filho, estupro, incesto), alteração nas relações de amizade e vizinhança (amizades vão acabar!).

Os discursos proféticos de João Maria servem para os joaninos interpretarem seu próprio mundo especialmente quando este se configura de forma confusa, violenta e desestruturada. São estes e outros os aspectos que vão caracterizando, para os joaninos, o mal do mundo. Antes de avançar, é necessário definir o que é o mal para os joaninos e quem o facilita. O mal é caracterizado como aquilo que prejudica ou fere os homens, relacionamentos, natureza, religião, organização social e está do lado oposto ao bem que representa virtude, respeito e honra. Há ausência de reciprocidade e cumplicidade na simbólica do mal dos joaninos e presença de sofrimento, doença, tristeza, epidemia, calamidade e morte. O mal é provocado por comportamentos humanos incorretos, inovações tecnológicas, guerras ou pelo diabo (fera, besta-fera), que pode vir em forma humana.

Uma das formas de comprovação da desestrutura social está na indefinição da identidade de gênero e também esta compõe os discursos referidos pelo profeta dos joaninos.

> F.C.F.A., católica, 67 anos – Quando São João Maria andou no mundo as mulheres não vestiam calça como nós agora. As mulheres iam vestir roupa de homem e os homem que nem mulher. Taí, oh.
> I.C.L., católica, 64 anos – Hoje a gente não sabe qual é o homem, qual é a mulher (Campos Novos).
> Uma outra coisa que chama a atenção é que ia chegar um tempo que não se sabia quem era o homem ou quem era a mulher. E hoje tá acontecendo isto, as

> mulheres se vestem como os homens, homens usam brinco, cabelo comprido, que naquele tempo não se usava. Até mesmo esta questão de homem com homem, mulher com mulher, não sei que palavra é, bissexual? (A.R.R., católica, 54 anos, São José Cerrito).
>
> Ele (João Maria) falou que ia vir um tempo que não decidia qual era a mulher e qual era o homem, qual é a moça e qual é o rapaz, e não taí? Taí, né, filho? Meu Deus! Eu tô acreditando, homem de brinco na orelha, cabelo comprido, calça de mulher, batom na boca, perfume, eles não se decidem. É! E tá aí. A mulher ainda usa um brinquinho na orelha e o homem, às vezes, usa dois ou três. Veja aí no Faxinal, ali. Aqui na cidade santa só um usa brinco na orelha (já não tem mais, afirma o filho). É, e já não tem mais hoje. Mas, aí na cidade, meu Deus do céu! (A.C.P., católica, 59 anos, Fraiburgo).

Além de ressaltar aspectos já observados anteriormente, a ênfase destes discursos está no choque diante da indefinição das identidades de gênero – "não se sabe quem é homem e quem é mulher". Esta indefinição seria algo inaceitável para A.C.P., que se apressa em afirmar que em sua localidade nenhum homem usa brinco, como que para indicar que nenhum dos seus aderiu a isto. Estas ponderações são seguidas por outra na qual A.C.P. ressalta que o mundo assiste a uma inversão nas relações de gênero, antes centradas no poder masculino, hoje no poder feminino.

> (João Maria) falou também que "ia vir um tempo que o mundo não ia ser alinhado pelos homens e ia ser endireitado pelas mulheres. Que o mundo seria endireitado pelas mulheres e não pelos homens. Os homens iam ser derrotados pelas mulheres". E olha hoje, como está? Chega o tempo de roça, se eu não tiver te cutucando, meu esposo, o negócio não funciona. Até trocar peça da lavoura vai ser as mulheres. Hoje em dia para fazer financiamento no banco, os homens vão com as mulheres. "Será que nós imos fazer?" A mulher hoje é o peão da casa. O homem já... ih, caiu da moda em quase tuda parte. As mulher estão fazendo greve em tuda parte. Calcule eu com 66 anos de idade fazer greve lá em Papanduva por causa de você, de você, de você (referindo-se as pessoas que estavam em torno dela, inclusive eu). Lá no acampamento por tuda parte, eu vou brigar um pouquinho. Daí, São João Maria disse "que ia vir um tempo que no meio da sociedade só vai ter mulher, não vai ter homem" (A.C.P., católica, Fraiburgo).

Para os objetivos deste capítulo, é importante salientar que é no discurso profético que esta senhora encontrou a explicação e a justificativa para a realidade do poder feminino contemporâneo tal qual se verifica no seu cotidiano. A revelação profética concretizada estaria retirando desta senhora qualquer carga negativa por ela estar exercitando uma postura

diferenciada daquela idealizada pela tradição, qual seja, a autoridade familiar e social ser masculina.

Apoiados na vida *exemplar* de João Maria, muitos joaninos explicitam a preocupação com a manutenção de valores religiosos tradicionais. Afirmam que

> ele rezava o terço antigo, bem inteirinho, o terço antigo, ele sabia e ensinou (...) algumas oração antiga e tem umas pessoas que disseram, "eu não achei graça naquela oração". Mas é uma oração que mexe com o coração das pessoas. Nós saímos fazer recomenda, tempo das almas, porque ele saía assim... (A.C.P., católica, Fraiburgo).

Como argumento para a valorização e fortalecimento de uma forma religiosa definida como "religião antiga", supostamente desatualizada apelam, para o próprio exemplo de João Maria e para sua importância junto aos grupos.

Os índios Kaingang da Aldeia Xapecó/SC, também, observaram que as profecias de João Maria se confirmaram: perda e possível resgate de territórios, a quebra da ética de relações dentro das famílias, abandono de muitos aspectos da tradição, retomada de certas práticas como saída para reverter esta situação. Na questão específica da quebra da ética familiar, um curador afirma: "algum tempo vai acontecer, pai, mãe não têm respeito, irmão um pelo outro. (...) Vai vir século, haverá muita coisa ruim, pai contra filho, mãe, matam um ao outro" (apud M.C.Oliveira, 1996:77). Um curador e benzedor Kaingang, que tem a "guia de São João Maria", afirmou que, depois de um século com muita coisa ruim, vai vir um tempo muito bonito. "Então depois de ser batizado na católica (...) vai chegar o respeito" (idem). Com esta afirmação, sugere que o batismo servirá como forma de restaurar um tempo em que o respeito pessoal e comunitário vigoraria.

No caso dos joaninos, mais do que comportamentos individuais, o que parece preocupar é o afrouxamento dos valores sociais pela própria família, neste caso, também responsável pela falta de adequação dos filhos. A forma de corrigir este desvio está no fortalecimento ou retomada de valores tradicionais e, neste caso, intermediada também pela "religião dos antigos", que possui a legitimidade necessária para intervir. Desta maneira, não parece estranho a importância dada a ela e a João Maria como operador principal.

A chegada das “novas religiões” também preocupa estes católicos.

> São João Maria falou das religiões também. Que ia vir muita religião, muitas rezas se debatendo com a religião católica. Ele falou: “feliz daquele que souber de um terço rezar”, que não era para deixar de rezar o terço e rezar em família, que não era para rezar sozinho e dizer que tá rezando pela família. Não é, é para reunir a família e rezar o terço do rosário (T.S., católica, Fraiburgo).

A chegada das novas religiões, especialmente aquelas que atraem adeptos a partir de valores individualistas, preocupa estes católicos porque, geralmente, promove o afastamento destas pessoas do grupo e da religião como atividade coletiva e ligada ao *mundo hierarquizado*. O surgimento de outras religiões, além da Igreja Católica, está relacionado especialmente ao movimento, observado a partir da década de 90, de proliferação das religiões pentecostais e neo-pentecostais e, por conseqüência, de certo esvaziamento da Igreja Católica, da qual as informantes fazem parte. Este movimento é visto por elas como tenso, especialmente porque há disputa pelo domínio do sagrado entre o “nós” (os católicos) e o “eles” (pentecostais). Se esta situação pareceu ter provocado nelas espanto e sensação de insegurança, estimulou um movimento de oposição a “eles” ou de fortalecimento do “nós” ao interpretar isto a partir do discurso profético de João Maria. Fortalecer a tradição, legitimada por João Maria, parece uma forma de reagir contra esta desestrutura: apenas as práticas religiosas tradicionais “mexem com o coração”, são verdadeiras, vividas na comunidade e, portanto, possibilitam a reunião familiar e de vizinhança.

Além dos discursos orais, o Profeta João Maria teria utilizado a forma escrita para anunciar as profecias e transmitir mensagens éticas e religiosas. Um destes textos, encontrado em diversas versões, foi intitulado “Carta de São João Maria de Agostinho para aconselhar os ingnorantes”. Conforme me referi anteriormente, estas cartas são também utilizadas como forma de proteção pessoal ou do ambiente, para tanto, fazem cópias pessoais e carregam junto ao corpo como amuleto ou fixam em alguma parede da casa. Acreditam que, desta maneira, tanto a casa como a pessoa estão protegidas de qualquer mal.

> “Carta de São João Maria de Agostinho para aconselhar os
> ingnorantes”.
>
> Nosso Senhor Jesus Cristo apareceu no
> Mundo para tirar os pecados e as penas dos

> Ingnorantes do inferno vivem sempre
> Cometendo pecados ninguém quer adorar
> Ss Santos e nem tem mais piedades dos
> Pobres e pela insuição ate esquecendo
> Seus próprios pais pela mesma aprova
> Desta e não ensinaram seus filhos
> Arezarem vivem contente contando
> Grandes erros por ingnorantes não sabem
> Nem fazer o pelo Sinal da Santa Cruz.
> Esta copia é da carta velha é para aconselhar
> Os ingnorantes e quem a esta carta copiar
> E não acreditar grandes castigos sofrerão no
> Dia 3 de agosto aparecerá um cometa que
> Terá 7 metros de cumprimentos. Em setembro
> E outubro aparecerá grandes peste na criação
> Assim como no povo em novembro a de
> Aparecer mais castigos fortes ventos e cafa
> nhotos em grandes povoação e quem não a
> Creditare mais tarde se corresponderão deve
> Dar 1000 a quem copiar esta carta e junto
> A oração de São João Maria de Agostinho.
> Para fazer trabalharmos para sermo
> Felizes e fazermo esmola a as pobres
> Nesessitados quem tiver esta carta e a
> Oração em sua caza serâ felizes de todos
> Os mal e perigos asim como sua família
> E seus pais devem rezar um Padre nosso
> E uma Ave Maria em atenção de São João
> Maria de Agostinho para asempre Amém... (sic)

A carta, aqui transcrita, foi encontrada na casa de Carmem E. A. Pereira, município de Campo Belo do Sul, em 03 de maio de 2005. Esta cópia pertence a Sinval Pereira e foi emprestada para que sua filha Carmem fizesse uma cópia, o que ocorreu em 25 de fevereiro de 1978. De forma semelhante à cópia da Oração de Santo Agostinho (anexo 1), a cópia da carta, feita por Carmem, também apresenta alterações gramaticais e ortográficas e até substituições de palavras como Padre Nosso para Pai Nosso.

Além de forma de proteção pessoal e do espaço, estes textos se apresentam como formas de legitimação dos discursos proféticos atribuídos a João Maria e de transmissão de mensagens significativas. Indicam comportamentos humanos idealizados (caridoso, piedoso, solidário), reforçam a importância da religião e da crença na garantia da salvação.

b) Inovações tecnológicas

João Maria teria previsto o surgimento de inovações tecnológicas como asfalto, avião, energia elétrica, telefone, internet, equipamentos e produtos agrícolas modernos. João Maria falaria por metáforas, como seria típico dos profetas, e só aos poucos estas inovações foram sendo decifradas pelos joaninos, como a "cobra preta" e "os corvos pelos ares", os "gafanhotos de aço" e as "teias de aranha". Embora grandes partes das inovações sejam vistas pelos joaninos como algo positivo, muitos discursos enfatizam o aspecto nefasto destas inovações para o ser humano e as relações sociais, visto aqui como um mal.

> São João Maria era um profeta. Meu avô andava junto com ele, aqui pela Corredeira, onde ele andou abençoando as pessoas. Ele disse que ia vir um tempo que ia vir corvos pelos ares, ia começar dar os problemas, ia morrer gente acidentado, início de guerra. Não é isso? Quando tão brigando, não tão brigando em aviões, por cima? Não deu nada errado, o que ele falou, aconteceu (V.S.Nt., católico, 60 anos, Campos Novos).
>
> Naquele tempo não tinha asfalto, foi isso, né tio Vardo? Que ele comentou que a cobra preta, quando viesse, a cobra preta, que é o asfalto, cheia de curva, era muito perigoso de acontecer muita tragédia. E tá acontecendo... Também sobre os avião, ele comentou com o falecido pai do Sebastião Júlio sobre os avião, quando o pessoal passasse voando pelo ar, ia acontecer muitos acidentes terríveis.... Antigamente não tinha carro e automóveis, só carreta com boi, com cavalo. Daí, ele dizia que "hoje boi puxa o carro e depois o carro vai puxar o boi" (N.A.S.P., 45 anos, católica, Campo Belo do Sul).
>
> Ela (mãe) viajou e ficou três dias com ele (João Maria), ia até numa altura e daí voltava, no outro dia ficavam junto andando, não direto. Ele disse "agora deu a estrada vermelha, essa ainda não é tanto, a perigosa vai ser a preta". Diz "essa cobra preta vai matar mesmo, pega e mata mesmo e vai pegar mesmo" (G.P.M., católica, 45 anos, Fraiburgo).

Além de diferenciar o "tempo dos antigos" do "tempo de agora" (moderno), os joaninos enfatizam o aspecto nefasto desta modernidade. Quais são os valores que parecem estar em perigo nestes discursos? Em primeiro lugar, os joaninos indicam que a inovação tecnológica é um mal que é responsável por produzir violência, desgraças, sofrimento, mortes, dor e destruição as pessoas e a natureza. Em segundo lugar, acreditam que estas inovações provocam modificações nas relações sociais. Se antes as pessoas tinham tempo para

conversar, agora o tempo é o da estrada rápida, onde não há espaço para parar, conversar ou socializar. Estes aspectos estão mostrados também nos próximos exemplos:

> Ele falava que chegaria um tempo que ia vir uns besouros de ferro que iam destruir os matos. Hoje podemos ver o que é o besouro de ferro, é as motosserra. Não vê, aqui era matão, hoje tá aí, só pinus e eucalipto. O que aconteceu? Veio os besouro de ferro cortando tudo. Se cumpriu o que o Profeta João Maria disse, ou não? Falavam muito em teia de aranha. Ia chegar um tempo em que o mundo ia ser tomado por teias de aranhas, tramadinha de teias de aranhas, que não tinha onde você fosse que não tinha teias de aranhas. Sabe o que é? Antigamente não existia luz, rede de luz, agora, nós que somos o lugar mais isolado que existe dentro do município de Campos Novos, é o lugar mais isolado é a Invernada dos Negros no município de Campos Novos e já tem luz, não são todos que tem, ainda existe gente na Invernada dos Negros que não tem luz. Mas o mundo está tomado de teia de aranha que o Profeta João Maria dizia, era a rede de luz, os fios. Onde você pode andar em qualquer lugar tá cheio de fio de luz. Se cumpriu o que o Profeta João Maria dizia. Só que ninguém entendia o que era naquela época (A.F.S., pentecostal, 58 anos, Campos Novos).

> Ele (pai) dizia, “vai vim um tempo que os gafanhotos de aço vão devorar os matos”. São as motosserra. Não veio? (B.S.P., católica, 73 anos, Campos Novos).

> As pessoas vão ter asa, é o avião. Minha vó perguntava “será que isso vai acontecer mesmo?” E que o campo ia ser tramado com teia de aranha. Minha vó perguntou pra São João Maria “por quê? De que jeito é?”. Diz “vai ficar fininho, tudo cercadinho de arame, então vai ficar que nem uma teia de aranha” (G.M.O., católica, 81 anos, Campo Belo do Sul).

De forma semelhante à interpretação anterior, também nestes discursos alguns valores parecem estar a perigo de sucumbir. As inovações teriam promovido a destruição do tempo da confiança, da solidariedade, do respeito à natureza e da calma, para impor um mundo violento, rápido, desconfiado e sem espaço para socializações.

> É o que João Maria falava. Ia virar numa coisa e que o povo ia viver numa correria, iam viver numa correria. Eu da Invernada dos Negros vou para São Paulo, lá em São Paulo “mas aqui em São Paulo não dá, vou lá para a Invernada dos Negros porque lá eu posso viver melhor”. “Não, aqui em Curitiba não dá, eu vou para Porto Alegre”, chega em Porto Alegre eu vou procurar melhora. Nunca mais vai se encontrar, cada vez pior (A.F.S., pentecostal, 58 anos, Campos Novos).

Outros discursos referiam-se aos aspectos prejudiciais na produção agrícola como pestes, doenças, ervas, defensivos agrícolas e "novas sementes". Também aqui, as inovações tecnológicas, produzidas por humanos, são responsabilizadas por destruir uma produção agrícola mais natural e sem excedentes e por promover doenças e morte nas pessoas e nos animais. O mal, neste caso, seria promovido pelo humano.

No ano de 2003, estava na Universidade Federal de Santa Catarina, em Florianópolis, e comentei com um agrônomo que eu realizava pesquisa sobre João Maria. Antes que eu terminasse de falar, ele me contou a seguinte situação. No ano de 2002, ele estava participando de uma reunião com integrantes do MST, na UFSC, e durante as discussões sobre conjuntura nacional, estratégias de organização e possibilidades de produção agrícola, um assentado levantou e disse: "tudo o que está acontecendo no mundo de hoje, São João Maria tinha avisado. Ele disse que chegaria um tempo em que ia aparecer uma semente que ia acabar com a agricultura. Pois é, está aí, os transgênicos estão acabando com tudo" (Diário de campo, 2003).

> Cada passo que acontecia, de transformação, os pais diziam "São João Maria disse que isso ia acontecer". Quando veio a peste, as picadas, eles diziam "São João Maria disse que ia existir essa doença no gado. Os gados iam vir de outros países e iam trazer essa doença diferente". Quando começou a acontecer a Aids, essas doenças diferentes, eles diziam "São João Maria dizia que ia dar tanta doença, os filhos não iam respeitar os pais, os filhos não iam entender os pais, iam ter o vício da droga, essa doença da Aids". Que ia vir um gado e que esse gado ia trazer um tipo de doença, que é a aftosa, que ia acabar com o gado do Brasil. Ia acabar, tinha que observar as sementes porque ia existir sementes que eram vírus, ia fazer mal para a saúde, era para cuidar nossas sementes porque estas não eram boas, eram sementes modificadas, deve de ser transgênicos, né? Era para cuidar, o milho de carreira, era para cuidar das sementes antigas que não era uma semente modificada, cuidar para não acabar essa tradição das sementes antigas que não tinha veneno (L.G., católica, 63 anos, Campos Novos).

Para resumir: 1. os discursos proféticos são interpretados a luz das situações vivenciadas como indesejáveis; 2. São indesejáveis porque rompem com o conhecido e com o que é considerado tradicional e bom – os campos sem cerca, o tempo para a conversa e para as reuniões com família e vizinhos, do carro de bois, sem pressa e sem acidentes, o respeito às relações hierárquicas na família e até mesmo aquilo que é veiculado pelos movimentos sociais como coisa nefasta; 3. Vão sendo interpretados no decorrer do tempo, fazendo parte da dinâmica social e das mudanças e encontrando nelas as evidências da correção da profecia; 4.

Aproveitam as profecias para mostrar sua indignação e reagir contra as inovações que são responsáveis por colocar em risco seu *mundo hierarquizado,* mas também para fortalecer sua identidade e valores tradicionais[233].

c) Carências

Segundo os joaninos, João Maria teria afirmado que viria um tempo com muitas dificuldades para sobreviver: alimentos caros, falta de recursos financeiros para sobreviver, falta de terra para plantar, fraca produção de gado, produção agrícola prejudicada por pragas ou má qualidade do solo e outros.

> Meu avó falava que ia chegar um tempo que ia chegar as pragas. Ele falou também que ia chegar um tempo que os mantimentos era só aqueles debaixo da terra. Já tá acontecendo, não vê esse solão que tá dando, só consegue produzir aquilo que tá embaixo da terra: cebola, alho, batata doce (V.S.Nt., católico, 60 anos, Campos Novos).
>
> Ele dizia "rezem, meus filhos e peçam a Deus porque vai vim um tempo que não vai ter mantimento, é para terminar tudo o mais e com mais tempo o mantimento vai vim carunchado da roça". Eu tava vendo o feijão... Se caso não desse mais mantimento, era para plantar mantimento que dá embaixo da terra, batatinha, batata doce, mandioca, amendoim. Em cima da terra não ia dar mais (B.S.P., católica, 73 anos, Campos Novos).
>
> (Ele dizia) "Quando viesse a carne da roça, podia contar que a coisa tava mais preta ainda". É o caruncho, vem junto com o alimento. Quanta coisa que já encarunchado da roça (F.C.F.A., católica, 67 anos, Campos Novos).
>
> A gente escutava os mais antigos que ia acontecer, o mantimento ia ficar muito curto. Quer dizer curto, porque não ia ter, ia dar muito pouco. Como hoje a gente vive, hoje só dá planta quem colocar calcário, terra especial, tem que vir ali pessoa que entende de terra né, que faz análise da terra para descobrir o que deve colocar para dar a planta. Agora se nós plantar como nós plantava antes, só capinando e lavrando, não dá nada. (João Maria) Falava que ia chegar esse tempo que o mantimento ia falhar, ia ser curto, muito pouco. É o que nós tamos vendo hoje, se nós plantar a terra que não tenha análise, não tenha adubo, não dá nada. Dá alimento porque se coloca tudo na terra. Mas ainda vai chegar um tempo que não vai dar nada. Agora a gente tá vendo a estiagem que tá dando. Aqui na nossa comunidade em Campos Novos, Invernada dos Negros, que tem muito granjeiro, mas naquela época que eles plantavam um hectare e colhiam trinta sacas de mantimento, hoje se colhe dez, mesmo com a análise ainda já

---

[233] Situação semelhante àquela descrita por O. Velho (1995).

> tá... Porque eles plantam com tudo isso aí, mas Deus é que manda, vem a estiagem do sol, corta a planta, dá pouquinho, quase se cumprindo o que João Maria disse. Como aqui na nossa comunidade, muitos plantam e não colhem nada, porque pega todo o sol na época da floração e não colhe nada. Tá se cumprindo o que o Profeta João Maria disse. A criação, ele falou, os antigos diziam "chegaria um tempo que muito pasto e pouco rastro". Quer dizer que ia existir muito pasto no campo e pouco gado e que chegaria um tempo que lá onde tava aquela grama, aquele pasto ia virar tudo terra, ia se terminar aquele pasto, daí bastante criação e pouco pasto. Hoje se cumpre, só vê granja, porque não tem pasto. Não tá certo o que o Profeta João Maria falava? Você caminha distância aí é só granja, a criação já vendeu por outro lugar porque não tem onde colocar. Viu como se cumpriu o que o Profeta João Maria falou? (A.F.S., católica, 58 anos, Campos Novos).

Os discursos sobre carências servem, também, para lembrar aos ouvintes a importância de valores como caridade e solidariedade e para apontar um responsável. As causas destas carências estariam, para os joaninos, na ganância e falta de cuidado com a natureza por parte dos homens.

> (João Maria dizia) "Ah, e quando virasse comércio, quando o alimento virasse comércio, ia ter escassez". De fato, o feijão dava, dava, agora virou comércio! Virou escassez! Isso é uma coisa que ele falou bem. (A.R.R., católica, 54 anos, São José Cerrito).

O tempo das carências é também prenúncio (sinal) dos desastres do fim do mundo. O discurso profético milenarista tem este elemento. Desde o início, o Cristianismo teve uma escatologia, no sentido de uma doutrina sobre os últimos tempos, os últimos dias ou o estado final do mundo. O milenarismo cristão não passa de uma variante da escatologia cristã. Segundo esta escatologia, o fim do mundo viria precedido por sinais como discórdia, guerra, seca, fome, peste, cometa, morte e aumento dos pecados em geral e pela vinda de um superinimigo de Deus (Anticristo), podendo ser um humano instrumento do satanás ou o próprio satanás. Estes sinais, segundo a tradição profética, deveriam anteceder e acompanhar o derradeiro "tempo de tribulações". A vinda do Anticristo era aguardada com tensão, mas considerada prelúdio da segunda vinda de Cristo e do Reino dos Santos. Depois desta segunda vinda, Cristo restabeleceria na terra um reino messiânico, no qual reinaria durante mil anos até ao Juízo Final[234] (Cohn, 1981:11-28). Nos milenarismos este período "não é

---

[234] Lanternari (1994) dedica-se a elaborar a categoria Milênio para a Enciclopédia Einaudi. Parte do anúncio escatológico do Apocalipse (Livro da Revelação), passando pelo milenarismo popular medieval, pelos movimentos milenaristas nas sociedades primitivas da Melanésia (século XX), milenarismos de outras

necessariamente de mil anos, mas é o período intermediário entre o anúncio e o fim dos tempos, no qual são definidos os critérios de salvação" (Dickie,1996:394). No final do milênio, no sentido estrito da palavra, seguir-se-á a ressurreição dos mortos e o Juízo Final "em que aqueles que não estão escritos no livro da Vida serão lançados no lago de fogo e a Nova Jerusalém descerá do céu para se tornar a morada dos Santos para sempre" (Cohn, 1981:19). Como escatologia individual ou coletiva, o Reino dos Santos seria composto apenas pelos eleitos.

A reveleção profética de João Maria inclui o evento trágico de que mil passará, mas dois mil não, levando os joaninos à grande apreensão com a passagem para o século XXI. Assim como os joaninos, o Apocalipse de São João[235] associou o número mil a uma medida de tempo excepcional, um milênio, correspondente a um período de paz e justiça (quando Satanás é preso) como de cataclismas e de guerras (quando Satanás é solto) e de final dos tempos, e, ainda, de esperança-certeza na segunda vinda de Cristo (Carvalho, 2000).

A crença milenarista mantém-se viva nas esperanças (e temores) da passagem do segundo milênio[236]. "Para muitos, o final do segundo milénio e a chegada do ano 2000 são vistos, simultaneamente, como ameaça de 'apocalipse' e como jubilosa chegada de um tempo 'messiânico': a anunciada segunda vinda de Cristo, início de uma era de paz e prosperidade" (Carvalho, 2000, contra capa).

O surgimento de inúmeras históricas escatológicas coincide com este temor da proximidade de 2000, inclusive entre os joaninos, e com o volume de receios da catástrofe.

---

sociedades tradicionais (como índios e negros dos Estados Unidos, Chile, África, Ásia). Analisa as noções diferenciadas de milenarismo e milênio, mas afirma que "no milenarismo, como no messianismo nele implícito, condensam-se e exprimem-se uma necesidade e uma aspiração de renovação sociocultural e existencial que emergem sobretudo em resposta a condições históricas particularmente opressivas e alienantes. Tanto o messianismo em sentido estrito, como espera de um salvador, como o milenarismo, como espera de uma condição geral de salvação (o 'reino'), se revelam como aspectos solidários de um processo orgânico unitário" (p.321).

[235] O Apocalipse de São João é o último livro do Novo Testamento (Bíblia) e foi escrito provavelmente por volta do anos de 95 a 100 não pelo apóstolo João, mas por sua influência. Neste Apocalipse cristão, Jesus Cristo é reconhecido como o Messias, as promessa de Deus são cumpridas e a Revelação fica finalmente cumprida (Fouilloux et al, 1996).

[236] O medo e o alarmismo de cada fim de milênio (ou até a cada cem anos) é interpretado por Schwartz (1992). Este analisa as lendas do ano 1000, os fins dos séculos mil e anos 1900, as constelações dos anos 1990 e a lenda do ano 2000 e afirma que, no contexto atual, com a proximidade do fim de mais um milênio e o aproximar-se de outro, a sensação não é mais do que o que os outros experimentaram em finais de séculos passados, mas talvez já não seja mais o medo do Apocalipse, do julgamento de Deus, mas o medo de uma condenação feita pelo próprio homem. Também Clébert (1999) analisa a evolução deste medo coletivo – como surgiu e como se desenvolveu ao longo dos séculos, culminando nas proximidades do ano 1000, no qual gerou comportamentos excessivos e irracionais. Na véspera do novo milênio, os receios apocalípticos surgem novamente, povoando o imaginário daqueles que lembram da frase "de 2000, não passarás".

> Para muitos, o Apocalipse, nem mais nem menos, está prestes a acontecer e vêem-se como terrível final dos tempos, e não como 'revelação', o seu verdadeiro significado. Para outros, poderá ser apenas um tempo de grandes mudanças, não o 'fim do mundo', mas o final de um certo mundo e o início de outros, nova era da humanidade. Tal como foi anunciada por tantas e tantas profecias. Temos então duas atitudes distintas: a dos que desesperam e a dos que esperam – esperam e desejam um mundo melhor, melhores tempos. Nem sequer é preciso ser-se religioso, ou crente, ou místico, para viver essa esperança. Ela é um desejo legítimo, partilhado, provavelmente, pela maioria dos nossos contemporâneos, mesmo que confiem essa esperança aos ventos da História e ao que resta de utopia política" (Carvalho, 2000:11).

Estes seriam os aspectos principais de um movimento milenarista cristão, que foi adotado por uns e rejeitado por outros[237] e que aparece no discurso dos joaninos. Isto me permite afirmar a sobrevivência de um milenarismo difuso entre os joaninos - um milenarismo que é vivenciado, ao mesmo tempo, com temor e com esperança da presença de João Maria para resolver os problemas e trazer, aos eleitos, o Reino. Os elementos deste milenarismo e os critérios de salvação são informados nas revelações proféticas atribuídas a João Maria. Por ora, posso falar da carência de alimentos como um dos sinais que anuncia o fim deste mundo.

Segundo os joaninos, as dificuldades na produção de alguns alimentos se tornariam tão grandes que João Maria teria orientado a guardar exemplares para mostrar às próximas gerações.

> Ele dizia que vinha um tempo que não ia dar milho, nem feijão, que era para guardar numa garrafa, o milho e o feijão. Que as crianças iam perguntar "o que é que é o milho e o feijão?" Diz então, "os pais devem guardar para mostrar. Vai demorar, mas um dia vai chegar" (G.M.O., católica, Campo Belo do Sul)

A escassez de alimentos é algo que preocupa muito os joaninos, especialmente agricultores que sobrevivem da própria produção. Vejo aqui mais um *sinal* que prenuncia o final dos tempos e a chegada do juízo final.

---

[237] Para Delumeau (1997), a crença baseada nas profecias do Antigo Testamento e no Apocalipse de São João foi combatida por Santo Agostinho e reaparaceu em fins do século XII pela escrita do monge calabrês Joaquim de Fiore, cujas visões proféticas espalhou-se pela Europa. Com a passagem dos séculos, o milenarismo revestiu-se de múltiplas formas, instalaram-se na América do Sul e do Norte e, aos poucos, foi aderindo à ideologia do progresso e a uma expectativa laica.

d) Alterações climáticas e catástrofes

As alterações climáticas, catástrofes naturais e desestrutura no ecossistema provocando doenças, mortes e acidentes, compõem também os sinais da crise do final dos tempos.

> Muita coisa mudou, até a temperatura do tempo. De primeiro chamavam a chuva, era trovoada, agora é difícil dar uma trovoada. Tudo isso eu tenho notado. Eu passava um cortado quando vinha chuva feia, tinha medo (risos), agora... eu digo sempre, eu não vou ver, mas o que é pra ser, vai vim (referindo-se às profecias de João Maria). Porque como morre... Ah, hoje deu no jornal que tá morrendo gente, criança, morreu ontem, não sei onde, que diz que o rato tá urinando no açúcar (referindo-se às diversas mortes ocorridas no litoral de Santa Catarina em fevereiro de 2005 após ingestão de caldo de cana). Outra coisa, negócio dos peixes, que diz que estes peixes que estão morrendo na água, estão fazendo mal pras pessoas na água (referindo-se a um acidente ambiental recente que provocou a morte de milhares de peixes). Eu fiquei admirada, a gente toma café e tudo... Deus o livre! (M.D.R., católica, 88 anos, Campo Belo do Sul).

> Vai vir um tempo que vocês pensavam que é inverno, é verão, taí! (J.M.A. católico, 91 anos, Campo Belo do Sul).

> Tinha outro tempo que não sabia quando era inverno ou verão. Agora passa, às vezes o verão vem cedo, às vezes no tarde já era verão (J.P.M., católico, 74 anos, Campo Belo do Sul).

Também, o anúncio da seca, preocupa os joaninos.

> Ele disse que ia dar muita seca, tinha um ano que ia dar muita seca, não ia dar nada e olha, tá aí, planta seca, seca mesmo, perigando não dar nada. E quem plantou aipim, plantou, quem plantou batata, plantou, e quem não plantou, fica sem. E as plantas que tá mais bonita é essa aí. A gente ainda tem que agradecer a Deus ainda, porque alguém já colheu um pouco milho. Tem gente que olha... Ih, olha aí... Não vai dar milho aí, não vai dar milho em parte nenhuma aí. Esse milho aí de cima é um milho coisa mais linda, só floresceu uma vez. (A.C.P., católica, 59 anos, Fraiburgo).

O que é central neste item é a relação entre profecia e catástrofe natural. Por sua grande identificação com a natureza, ofender João Maria é como ofender a natureza. Portanto, a punição pela ofensa vem na forma de desastre natural, nas alterações climáticas, na seca e, como consequência, na escassez de alimentos. Esta perspectiva compõe muito bem o quadro do desastre que precede o novo tempo ainda que as pessoas possam não estar se referindo a isto diretamente.

A punição vem na forma de destruição de cidades - algumas vão inundar e outras "virar porungal"[238]. Em geral, o discurso sobre a extinção de uma cidade é feito por pessoas de outras cidades. Quando se referem à própria cidade, o discurso dos joaninos pode não ser catastrófico: "quando ele saiu daqui, do lugar que ele pousou, ele falou que Campo Belo ia ser sempre belo" (N.A.S.P., católica, 47 anos, Campo Belo do Sul). Para algumas pessoas, no entanto, pode ser catastrófico: "Campos Novos vai virar num porungal" (M.L.L.P., católica, 64 anos, Campos Novos). A diferença na interpretação sobre a extinção da própria cidade está nos motivos. Enquanto para a segunda, Campos Novos é uma cidade que está fadada a sumir porque está repleta de pecados humanos, para a primeira o importante é enfatizar o cuidado de João Maria com o lugar e seus residentes.

> Com o tempo, quando essa cidade (referindo-se à cidade de Lages) estiver bem grande, diz que ela vai fundiar, ela vai afundar, afunda a cidade e vira mar, vira água. Passado de muitos anos, daí seca aquela água e quando os tropeiros passarem por aqui, eles olham assim e dizem "mas aqui, uma vez era uma cidade e hoje em dia só tem porongo, virou num porungal"[239] (S.P., 74 anos, católico, Campo Belo do Sul).

> F.C.F.A., católica, 67 anos – Diz que na cidade de Lages, tem uma criança que a mãe jogou, metade é uma cobra e metade é uma gente, virou numa serpente, então daí, Nossa Senhora dos Prazeres está pisando em cima da cabeça da serpente, a hora que a Nossa Senhora dos Prazeres tirar o pé de cima, some a cidade, vira tudo em água. Diz que tudo ficou apavorado. Perguntaram para ele qual era o significado disso. Diz que ele disse "olhe, quando chegar no século XX, tá terminado..."
> I.C.L, católica, 64 anos - Já passamos do século XX... (pensativa, interrogativa)
> F.C.F.A. – e tá cada vez mais pior (Campos Novos).

> Ele disse que Campos Novos é a cidade que tem mais orgulho. E dá para ver mesmo. Tem muito orgulho aqui. Mãe de Deus! Diz que ele disse que Campos Novos vai virar num porungal e Lages em água (M.L.L.S., católica, 64 anos, Campos Novos).

> O Profeta João Maria falou que Campos Novos ia ser uma cidade muito grande, mas que era uma cidade amaldiçoada, Campos Novos ia anoitecer numa cidade e amanhecer num porungal (A.F.S., pentecostal, 58 anos, Campos Novos).

---

[238] Perguntei a diversas pessoas o que significava "porungal" ou "purungal" e estas me explicaram que significa um campo sem produção, casas ou pessoas, ou seja, um lugar desértico onde poderia crescer, no máximo, uma planta rasteira que produz porongo.
[239] Ouvi este mesmo discurso sobre a cidade de Curitibanos, localizada na região do Meio Oeste.

As interpretações sobre a destruição de certas cidades são diversas, mas geralmente são justificadas em função do comportamento humano. Ao apresentar comportamentos maldosos, ambiciosos, orgulhosos, desrespeitosos e avarentos, os humanos forneceriam motivos para a destruição catastrófica da cidade em que vivem. Em outras, a maldição recairá sobre a cidade por causa do comportamento violento com João Maria: atiraram pedras, bateram e judiaram. É o caso de Curitibanos. Muitas pessoas relataram que sentem medo de ir ou se alongar numa visita nessas cidades que estariam amaldiçoadas. Aqui, a punição pela ofensa a João Maria vem pela destruição da cidade.

> Diz que Curitibanos vai acabar, vai anoitecer em paz e amanhecer em guerra. Diz que São João Maria passou em Curitibanos e algumas pessoas atiraram pedra nele. Ele disse que Curitibanos ia anoitecer "em c" (na palavra dos mais antigos, significa perfeito) e amanhecer em *cinza* (queimar) e quem vir para Curitibanos devia passar o dia e voltar, não pousar e se saísse de Curitibanos e esquecesse do ponche, não era para voltar para buscar (J.M.P., católico, 69 anos, Monte Carlo).
>
> Eu sei uma história que uma vez ele teve em Curitibanos, logo que começou Curitibanos, teve gente que não gostou dele e judiaram dele. Dizem que ele saiu dizendo que Curitibanos ia se acabar queimado, torrado. Essa eu sei, que contaram os mais velhos, meu pai, minha mãe. Eles conversaram com ele (J.A.L., católico, 94 anos, Curitibanos).

Em ambos os casos, a destruição/maldição da cidade aparece como forma de castigar os pecadores. Neste caso, a destruição é completa, embora alguns afirmem que João Maria poupa alguns, avisando-os para sair da cidade a tempo.

Aqui é necessário retomar uma reflexão anterior de que a divindade de João Maria estaria constituída a partir de uma concepção de *mundo* sem separação entre "este mundo" e o "outro mundo" (céu ou inferno, local para receber a salvação ou a punição). Existe apenas este mundo e é nele que tudo é resolvido. Se uma pessoa comete um erro, este é castigado aqui. Caso o pecado seja muito grande, toda a cidade sofrerá, de forma trágica, com a punição. Este aspecto está também relacionado com o discurso escatológico milenarista formulado em torno de João Maria como divindade – a destruição apenas de uma cidade seria uma forma de julgamento antecipado e *exemplar* daqueles pecadores

Há, no entanto, cidades que teriam sido abençoadas por Deus. É o caso de Campo Belo.

> (João Maria disse) "Ah, e que Campo Belo era belo, ninguém deixasse do Campo Belo para sair daqui afora". Se a gente sair, nunca tem um jeito de voltar para trás, e é verdade mesmo. Diz, porque Campo Belo foi quando Deus fez o mundo, aonde ele abençoou e santificou. Que o Campo Belo é abençoado, ninguém deixasse do Campo Belo, que o Campo Belo era belo. E Nossa Senhora do Patrocínio era dona do Campo Belo, dona da igreja, ninguém mexesse com ela dali (C.P.S., católica, 84 anos, Campo Belo do Sul).

As justificativas para as alterações climáticas e catástrofes da natureza, sugeridas a partir da apropriação dos discursos proféticos de João Maria, estão diretamente vinculadas ao comportamento humano – se pecaminoso, as catástrofes e alterações são formas de castigo. Se correto, estas são evitadas.

e) Guerras

Os discursos proféticos incluem também as guerras como sinais do final dos tempos. As desgraças que, a princípio definem um fim, apontam, no entanto, para um recomeço, pois o fim deste mundo, no discurso milenarista, marca o início de um novo tempo.

> Quando eu tava no Salto dos Marianos, ele (João Maria) disse "aqui vai ter uma cidade. Vai demorar mas vai ter uma cidade, vai passar uma cobra preta aqui que vai morrer muita gente e quando essa cobra preta encontrar, vai estourar a terceira guerra mundial, quando essa cobra preta encontrar a outra, vai morrer muita gente". Vai dar muito acidente. Na época ninguém entendeu o que era a cobra preta, só tinha carreiro. "Aqui embaixo vai passar uma cobra preta, vai ser tão comprida, que vai ligar um oceano no outro, um mundo no outro e vai sumir muita gente e quando ela encontrar, estoura a terceira guerra mundial. Vai demorar, mas vai acontecer". E que essa guerra é onde vai nascer gente, morrer gente e não se acaba. De que jeito é essa guerra eu também não sei. Porque guerra no meu pensamento é de outro tipo (A.R.R., católica, 54 anos, São José Cerrito).

Se somados os elementos centrais deste discurso (cobra preta=asfalto, inovações tecnológicas, mortes, violência, terceira guerra mundial=longa) veremos novamente um vínculo entre inovação tecnológica como símbolo nefasto. A inovação deste discurso está na identificação do início da terceira guerra mundial. Afirmam que quando uma rodovia asfaltada juntar-se à outra, dar-se-á por iniciada a terceira guerra e que esta não terá data para

acabar. Para continuar esta interpretação, devo informar que a autora deste discurso reside em São José do Cerrito e, no momento da pesquisa, a construção asfáltica inacabada da BR 282, que liga Lages à Campos Novos, iniciada há mais de 20 anos, estava em pauta. Segundo esta liderança, embora a finalização desse asfalto pudesse trazer benefícios porque daria qualidade no transporte, especialmente entre São José do Cerrito e Lages, e encurtaria as distâncias, provocaria um intenso movimento de caminhões e certamente muitas mortes, tantas mortes quantas uma guerra produz. Assim, embora seja uma obra desejada, sua finalização implica em algo trágico. Interpretar esta situação tendo como base o discurso profético de João Maria pareceu apropriado a esta mulher.

Ainda que para esta joanina a relação entre a construção da BR 282 e a profecia não pareça ser feita de propósito, apesar de configurar uma atualização da profecia, para outros, a contextualização da profecia da guerra aparece como uma necessidade, ampliando as concepções de guerra.

> Tem que saber interpretar hoje. Hoje temos a guerra da fome. Se diz que é o país mais católico, mas vive morrendo gente de fome, então. Eu não sei bem o que ele queria dizer sobre isso (A.R.R., católica, 54 anos, São José Cerrito).
>
> A guerra não ia ser do jeito que se conhecia, ia ser a guerra dos sexos, dos vícios, ia ser a guerra da pouca terra, que as pessoas iam sofrer com isso, que os filhos não iam entender os pais. Hoje existe isto. Mas é que hoje existe mais liberdade para os filhos, muita liberdade que foi permitido aos filhos (L.G., católica, 54 anos, Campos Novos).

O discurso profético de João Maria é reinterpretado frente às situações contemporâneas vividas. Assim, tanto quando fazem uma leitura social critica – a falta de alimentos e falta de terra para plantar – como quando falam de conflitos nas relações de gênero, nas relações familiares e mudanças nos valores, como hierarquia, respeito e honra tomam o discurso profético de João Maria como acertado, verdadeiro e sendo realizado.

f) Fim deste mundo

A reflexão sobre profeta e profetismo passa, em grande parte, pelo temor e esperança do fim deste mundo (juízo final) e do reino terrestre. Carvalho (2000) destaca que o temor do final dos tempos coincide com a presença de profetas. O profeta é percebido como o

responsável por indicar o caminho, os cuidados para se ter direito ao paraíso e a forma como este terá. Vejo que esta função é assumida, para os joaninos, por João Maria.

> João Maria falava e os antigos contavam que ia chegar um tempo que o povo não iam se entender mais, era governo contra governo, reino contra reino, pai contra filho, filho contra seu pai, nora contra sua sogra, sogra contra seu genro, ninguém ia se entender mais. Isso que o Profeta João Maria dizia que quando chegasse esse tempo tava bem próximo do fim do século, tava o tombamento final. Quer dizer, fim do século é o juízo final, terminava, Deus ia mandar o fogo[240] (A.F.S., pentecostal, 58 anos, Campos Novos).

> Então ele (João Maria) anunciou que chegava, mas não disse quando. E na Bíblia também não tá escrito quando ia chegar o fim dos tempos, não tá escrito. Nem o dia, nem o mês, nem o ano. Quem disser que é este ano, tá mentindo porque na Bíblia não consta. Nós tamos esperando este dia, não sabemos quando (idem).

A pentecostal A.F.S. afirma que as profecias de João Maria não só estão se confirmando, como estão na Bíblia, mais especificamente no Livro Apocalipse de São João. Desta forma, sugere que o conteúdo escatológico deste livro como *cultura profunda* é apropriada por intermédio de João Maria.

Um dos sinais mais marcantes do final dos tempos na escatologia joanina é a escuridão de três dias. Na verdade, marcaria o próprio fim. Diante da gravidade da situação, João Maria teria descrito como esta situação se configuraria na prática e deixado orientações expressas para identificação do fim e, desta maneira, providenciar a salvação dos joaninos.

> Levantou cedo, foi fazer o fogo, não acendeu o fogo, não acendeu o fogo, grita pro vizinho ali, "o que é que aconteceu que não acendeu o fogo? Eu tô lutando aqui, mas não acende, caixa de fósforo não acende, não acende para mim fazer o fogo". É a escuridão que vem, a escuridão vai começar agora. Diz (João Maria) "vocês reúnam bastante comida, farinha de mandioca, açúcar grosso e amendoim pra dar para as crianças. E não abram a porta, nem que seja o pai que já morreu, um filho, a mãe, o marido, querendo gritar que abra a porta, não abram! Não é, é coisa de outro mundo, coisa feita" (G.M.O., católica, 81 anos, Campo Belo do Sul).

---

[240] Aspectos como estes foram observados por outros líderes religiosos brasileiros vinculados a movimentos sócio-religiosos. É o caso de Padre Cícero e o movimento do Juazeiro no século XIX. Este afirmava que "o cativeiro voltaria, e nesse tempo não haveria mais inverno e verão, o povo ficaria como formiga, andando dum lado para o outro sem se aquietar, nação voltar-se-ia contra nação. Tudo isso já estaria começando a acontecer" (Velho, 1995:25).

Solicito informações mais precisas sobre como seria esta escuridão e S.P. explica que a escuridão, que marca o final dos tempos,

> é três dias e três noite de escuro. Durante esse tempo, escurecia, não tinha estrelas, não tinha luz, nada, escuridão. Fechem bem as portas, vai dar ventania, vai aparecer tudo que não presta no mundo, chega gente e bate na porta – 'abra a porta, abra a porta', vem os gafanhoto, os gafanhoto comem vivo, aquele que não é de Deus, os gafanhoto comem vivo e daí aquele corre na casa do vizinho, mas não é aquele, diz é o diabo que quer entrar, ele chega dizendo que é filho, dizendo que é pai, dizendo que é irmão, 'abra a porta'. Não abra pra ninguém, você abre a porta pensando que é teu irmão, que é teu filho que está te chamando e ele fala bem igual. Você abre a porta e é o diabo, daí ele devora, come os olhos, come a carne..." "Mas e daí?" Naquele tempo se viajava muito de cavalo, buscava carga, levava carga, trazia comida, levava comida e "aquele que tava viajando, como é que ele faz, ele ta lá no meio do sertão lá, viajando com uma frota de burro carregado?" "Não, diz – aquele não acontece nada, aquele, onde ele pousar, onde ele pousar ele passa dormindo, ele dorme os três dias e quando ele acordar ele pensa que não aconteceu nada, ele pensa que foi só uma noite, deitei ontem e levantei hoje cedo, já passou três noites dormindo e ele não viu nada" (S.P., católico, 74 anos, Campo Belo do Sul).

Tomando o discurso profético de João Maria como base interpretativa, estes joaninos explicitam os detalhes desta escuridão: fogo não acende, casa deve ser trancada, guardar comida para três dias, não abrir a porta, o mundo está cheio de criaturas e tempestades, diabo vai tentar subornar, pessoas que estão distantes "passam dormindo". Diversos elementos estão sendo explicitados aqui. O primeiro diz respeito à questão da confiança. O joanino deve confiar na profecia pois, do contrário, não seguirá as orientações e possivelmente não conseguirá sobreviver. O segundo aspecto diz respeito à relação entre a escuridão e o fim dos tempos. Se a escuridão se efetivar, estará significando que a profecia estava certa e que o fim dos tempos é algo irreversível. Diante deste quadro, a salvação do crente dependerá, acima de tudo, de sua própria ação e preparação anterior. Este deve estar atento aos outros sinais, por exemplo, a tentativa de suborno do diabo através da voz de um conhecido que baterá na porta e solicitará entrar. Pode ser um teste para ver se o joanino confia ou não na profecia e em João Maria. Caso abra, nada poderá ser feito para salvar as pessoas daquela casa. Tantos perigos rondam a casa e nada acontece com quem está viajando a trabalho.

Os joaninos pentecostais referem-se mais à Bíblia como respaldo a João Maria do que os católicos.

> Diz a Bíblia que vai dar trevas sobre trevas, não vai clarear sol, nem lua, nem estrela. Aqui eu vou ler para você: livro de Mateus, 24:29, “logo em seguida à tribulação daquele dia, o sol escurecerá, a lua não dará a sua claridade, as estrelas cairão do firmamento e os poderes do céu serão abalados”. É este dia da escuridão que João Maria falava. E esta escuridão que João Maria falava. Aonde ele diz “então aparecerá no céu sinal do filho do homem, todo o povo da terra se alimentarão e verão o filho do homem vindo sobre as nuvens do céu com poder e muita gloria”. É este dia que o Profeta João Maria falava. Tá confirmada a palavra de João Maria pela Bíblia. Por isso que a gente te falou que o que João Maria falava, tem pessoas que não dão o valor, do que o Profeta João Maria falava, mas tudo que ele falou, hoje se cumpre pela palavra. Por isso, João Maria não é um homem estudado, naquele tempo ninguém sabia ler, mas Deus dava para ele tudo que ia passar, decerto dava na mente dele, dava para ele porque tá dentro da Bíblia e João Maria falava. Por isso foi dito, examinai as escrituras... Por que eu deixei de ser católica e hoje sou uma cristã em Jesus Cristo? Através da palavra, não foi porque fulana me ponhou na cabeça, ou fulano fez isso para mim. Nada, foi pela Palavra. Se todos nós ler a palavra de Deus, nós vamos ver tudo o que o Profeta João Maria falou. Você vai achar dentro da palavra de Deus, da Bíblia (A.F.S., pentecostal, 58 anos, Campos Novos).

As orientações atribuídas a João Maria para se preparar para a escuridão seriam diversas:

> Então ele orientava que era para ter vela benta, ter sempre vela benta, vela comum, benta por padres ou ministro, que recebem a graça de benzer vela, sempre ter velas bentas em casa e sempre tivesse sal bento porque que quem tivesse vela benta então conseguisse acender o fogo, conseguia clarear, caso contrário não (A.R.R., católica, 54 anos, São José Cerrito).

> A escuridão vai durar três dias. Era para benzer as velas, benzer a leinha para fazer o foguinho e acender aquelas velas. Não abrir a casa, se abrir, entra as feras. Vai chegar gente com a voz dos filhos, dos netos, abre a porta é uma fera. Gritam com a voz dos filhos e netos, mas não é. Ele disse que rezem e peçam a Deus e a mim também que passará tudo são (B.S.P., católica, 73 anos, Campos Novos).

> Diz que era para o povo se preparar muito com bastante batata doce, bastante aipim e bastante amendoim, o que desse por baixo da terra (...). E diz que era para o pessoal rezar muito, rezar muito, pelos anjos, pelos anjos, pelos inocente, e para os que não prezam e pelos que não vão na igreja (A.C.P., católica, 74 anos, Fraiburgo).

João Maria teria enfatizado que nem as velas, nem o fósforo seriam comuns. Estes deveriam ser preparados e guardados para uso exclusivo neste dia.

Ele disse: "peguem e comprem um maço de fósforo Pinheiro, do papelzinho bem amarelo, que tem um pinheirinho, que vai terminar. Então comprem logo". "Só vai acender deste maço, um palito do maço, que vai acender no dia da escuridão. Mandem fazer vela de cera, que seja feita por três Marias, de menos de sete anos. Façam e guardem, é só esta que vai ficar acesa, outras não" (G.M.O., católica, 81 anos, Campo Belo do Sul).

Velas para a Escuridão
Campo Belo do Sul.
Foto: Tânia Welter

> Tinha que ter uma dúzia de vela de cera de abelha. As velas, uma Maria virgem e três meninas Maria também, pra fazer estas velas e passava assim, feito de cera e um maço de fósforo, comprado e guardado e nunca mexer. Porque de uma caixa de fósforo podia acender só um palito (J.P.M., católico, 74 anos, Campo Belo do Sul).

> Ele mandou pegar três Maria, anjo, menor de sete anos e uma Maria virgem para ensinar porque as crianças são muito pequenas e não iam saber. Eu quantas que eu ensinei e quantos que fizemos. Comprar um quilo de cera, que fosse pagado com o suor do trabalho, e daí ensinar aquelas crianças, e um maço de fósforo da marca Pinheiro. A gente não pode pegar em nada, só mandar. Só ensinando. Daí esquentar, tem que colocar bem quente, daí mandar elas fazer, dá um trabalho, mas saiu, fizeram. E depois aquele restinho que fica na lata, daí enrolar e fazer uma velinha, mandar elas fazer mesmo. Taí, tá guardado, num saquinho bem branquinho. Chega a estar amarelo, desde que teja aí. E outra coisa, não limpa a casa alheia porque às vezes aquele vizinho sofria mais, devia mais pecado, não é para ir lá, é para ficar em casa. Fazer as velas na “Sexta-feira Maior” (M.J.B.S., católica, 73 anos, Campo Belo do Sul).

Durante a pesquisa de campo, tive a oportunidade de conhecer e fotografar as velas, a caixa de fósforos Pinheiro e conversar com algumas Marias (hoje) adultas que haviam sido “escolhidas” para fazer as velas para a escuridão. Algumas velas e caixa de fósforo encontravam-se guardadas por muitos anos, intactas, estavam escuras pela ação do tempo, ainda sem uso, mas disponíveis para seu uso, caso necessário. Conforme relato anterior, apenas Marias, menores de 7 anos, virgens, estariam aptas a fazer estas velas. Como eram crianças, poderiam ser auxiliadas por outra Maria, neste caso, adulta, mas na condição de virgindade. Tanto meninas menores de 7 anos como mulheres virgens são escolhidas aqui para preparação das velas, para salvação dos joaninos, por sua condição de pureza, condição de imaculada e digna. O nome Maria está relacionado ao simbolismo de Maria, mãe de Jesus Cristo. Antes mesmo de saber que M.J.B.S. tinha auxiliado as meninas “anjos” na produção das velas para escuridão, na Sexta-feira Santa e ainda como estranha, fui informada por ela a respeito de sua condição de virgindade e pureza. A necessidade de explicitação de uma condição tão íntima indica sua valorização nesta cultura, e mais do que algo a ser escondido, é algo que lhe confere prestígio religioso e por isso deve ser mostrado.

Aproximadamente no ano de 1993, ocorreu um eclipse e as pessoas lembraram imediatamente das profecias de João Maria sobre a escuridão.

> Foi o eclipse. Eu não tenho medo, gente, porque Deus tá entre nós, não precisamos ter medo. Mas eu penso nas prosas... Que ele (João Maria) falou que quando desse o eclipse era um mau sinal, um aviso. Diz que quando aparecesse uma estrela, bem viva no céu, podia esperar que o castigo tava na terra. Tudo que ele disse, tá dando bem certinho, do jeito que ele falou (F.C.F.A., 67 anos, Campos Novos).

> O que ele disse que primeiramente viria uma escuridão, quem tivesse fé nele, é bom, mas aqueles que não tinham fé, era ruim. Tudo que ele falou, tá acontecendo – a escuridão já teve, faz uns quatro anos, eu até tinha saído de casa e, de repente, anoiteceu e eu fiquei pensando "como eu vou chegar em casa?" Minha filha foi me encontrar, ficou escuro mais ou menos uma hora. São João Maria avisou e aconteceu (M.D.R., católica, 88 anos, Campo Belo do Sul).

A comprovação da profecia reforça a confiança no Profeta João Maria, mas não retira o medo diante daquilo que não se conhece ou de algo violento, como a guerra, por exemplo. Alguns afirmam que João Maria teria sugerido que seria preferível a guerra à escuridão.

> Ele dizia que rezem que venha a guerra e não a escuridão, porque a guerra vai lutar homem com homem e na escuridão vai lutar homem com fera (B.S.P., católica, 73 anos, Campos Novos).

Embora pareça considerar ruim a luta entre homens, este discurso sugere que seria preferível esta forma de luta àquela entre entidades de categorias diferentes (humanos e fera). Supostamente, na primeira forma os humanos saberiam quais são os códigos. Já, na segunda, não.

Outros afirmam que João Maria teria sugerido que a escuridão era melhor.

> Era para pedir escuridão e não a guerra. Porque a escuridão, quem tivesse o fósforo sem o selo e vela benta dentro de casa tinha o fogo dentro de casa, a claridade (F.C.F.A, católica, 67 anos, Campos Novos).

> Era para rezar que viesse escuridão e não guerra, porque a guerra se viesse pelo norte, não tô bem lembrada, passava rápido e se viesse pelo sul ia nascer criança, ia morrer criança por muitos e muitos anos. Mas que ia ser muito melhor que fosse a escuridão porque não ia sobrar nada (A.R.R., católica, 54 anos, São José Cerrito).

> Ele (João Maria) contava que coisas poderia vir: a escuridão ou uma guerra mundial. "Mas vocês rezem bastante que vem a escuridão e não a guerra". Diz, "a guerra é muito triste, por causa das crianças, eles matam as crianças, os

> soldados matam as crianças, e matam com a espada, eles fincam a espada e atravessam, matam as crianças, e dá muita fome, uma parte morre de fome. Vocês rezem que venha a escuridão e não a guerra, porque a escuridão é um sofrimento muito grande, mas não com pessoa, com coisas invisíveis, coisas do diabo" (S.P.,católico, 74 anos, Campo Belo do Sul).

> Então a mulher velha era afilhada de São João Maria e ele disse "vai ter um tempo que vai vir uma escuridão, uma guerra civil". Quando ela era bem pequenininha ele disse "vocês escolham, rezem para vir escuridão e não a guerra porque na guerra eles pincham as crianças para cima e esperam com a espada assim". A escuridão é melhor que a guerra porque a escuridão, quem tem fé em Deus passa dormindo, São João Maria disse. E aqueles que são mais afastados diz que daí sofre, aparece coisa feia, matam ou se assustam (J.M.A., católico, 91 anos, Campo Belo do Sul).

Embora reconheçam que a guerra provocaria muitas mortes, fome, destruição, seria preferível a escuridão à guerra, nestas falas. A justificativa está na questão de que a guerra promove um conflito entre os homens. Já, na escuridão, há uma luta entre homens e a fera, se referindo ao diabo ou a Besta-Fera, que deve ser combatido. A diferença crucial está na fé, enquanto na guerra o controle está em outrem, na escuridão há grandes chances de salvação, caso tenha fé e siga os preceitos religiosos de forma criteriosa. Estas interpretações, embora aparentemente contraditórias, indicam o temor diante dos sinais e da definição do mal (pecado humano e diabo) e a esperança na vinda do Reino. A certeza que têm é que o mal deve ser combatido, atribuindo a João Maria o poder de decidir quem será punido e quem será salvo.

Como observei, para os joaninos, o mal pode ser provocado por maus comportamentos humanos e por inovações tecnológicas. Estes, além de provocar muita violência, sofrimento e morte, promovem a criação de um novo tempo, o tempo rápido, em que a qualidade das relações sociais é definida a partir da lógica deste tempo. Por fim, o mal pode ser provocado por seres malignos, especialmente pelo diabo (Besta-Fera). Sobre o mal, parece não haver dúvidas, de que, está na contramão da reciprocidade e cumplicidade, causa sofrimento às pessoas e deve ser combatido. A destruição completa de uma cidade ou do mundo é como os joaninos acreditam que o mal pode ser vencido, bem como aqueles que o provocam (humanos e fera), independente de onde venha. Vejo que o mal é uma imagem reguladora às avessas (Velho, 1995).

Como castigo de Deus aos homens, anunciado pela profecia de João Maria, ou não, a questão é que o fim do mundo é uma possibilidade concreta de acabar com o mal e restabelecer a reciprocidade e reatar a aliança com Deus. Ao dizimar o mal, são criadas as

condições para o surgimento de um novo mundo. Isto, como afirmei anteriormente, compõe o discurso milenarista, ou seja, o fim é sempre seguido por um recomeço.

g) Surgimento de um novo mundo

Os discursos escatológicos dos joaninos indicam que o fim deste mundo está diretamente relacionado ao surgimento de um novo mundo, marcado por novas relações sociais, sobrevivência apenas do bem e de pessoas boas e justas (consideradas anjos) e uma beleza natural incomparável.

> Depois dos três dias, passava a escuridão e quem tivesse a vela e o sal continuava a vida normal e quem não tivesse a escuridão levava. Agora que eu digo não sei o que ele queria dizer com isso. As pessoas mais velhas sempre tinham vela benta em casa, água benta e sal bento (A.R.R., católica, 54 anos, São José Cerrito).
>
> Depois de três dias vai clarear o dia, começa um novo mundo, com outras pessoas, o resto desaparece (B.P.B., católica, 70 anos, Campos Novos).
>
> Dura três dias. Depois clareia o dia e daí o galo cantava, aparecia a estrela lá, lá vinha o sol, clareava o dia e é um outro mundo, novo mundo. Daí é um novo mundo, daí troca a pessoa, a pessoa que sofreu, diz, muitos gafanhotos comem, o diabo come a carne, o olho, aquele que tá perdido, desaparece, e aquele que só desconta o pecado, ele volta, quando clareia o dia ele revolta, faz de conta que ele nasceu hoje, ele não sabe contar o que aconteceu com ele, ele nasce um anjo de novo. Aquele que é de Deus, muitos os gafanhotos ainda comem um pouco, comem os olhos, comem a língua, se ele falou das outras, caluniou, deve, daí o pecado é na língua, é nos olhos, mau olhado dos outros. Mas antes de clarear o dia, Nossa Senhora vem, Santa Luzia vem coloca olho novo, língua nova. Clareia o dia ele... encarnado perfeitamente e não sabe dizer quem é irmão, ele nasceu, é a coisa mais linda do mundo!" Diz "daí sim, daí vocês vão ver riqueza no mundo, a beleza do mundo, o que que é o mundo, é colorido, de tudo que é bom no mundo, tudo isso" (S.P., católico, 74 anos, Campo Belo do Sul).

Conforme afirmação anterior, a revelação profética de João Maria possibilita aos joaninos anunciarem o mal que os aflige e mecanismos de acabar com ele, de forma parcial destruindo a cidade, ou de forma definitiva, dizimando tudo. Os discursos dos joaninos explicitam, também, o desejo de salvação e de construção de um novo mundo, composto apenas por elementos bons. Para que isto ocorra, é necessário antes acabar com o mal, destruir

o pecado humano e todo mal provocado por humanos e pelo diabo. As pessoas que são pecadoras fatalmente serão dizimadas. Aquelas que sobrevivem da escuridão são as eleitas para comporem o Reino. Além de serem salvas e imediatamente introduzidas no novo mundo, serão purificadas de todo o pecado e nascerão novamente, ou seja, não só esquecerão quem eram na vida anterior, como nascerão puras (sem pecado original). Desta forma, nascerão num mundo com novas relações sociais, pretensões e inclusive aparência. Será o mundo habitado apenas por justos e puros, os eleitos.

Para M.C.Oliveira (1996), entre os índios Kaingang, a escatologia de João Maria não se traduz numa "hecatombe apocalíptica radical", mas ganha expressão em fatos mais pontuais, por exemplo, "a restauração da ética nas relações, do respeito ao convívio e às tradições, em que a palavra 'comunidade' por ele deixada seja parte de um cotidiano exemplar" (p.80). A idéia de redenção e salvação no "novo tempo" dos índios Kaingang trouxe consigo uma abrangência que vai além da cura do indivíduo, que implica no restabelecimento de uma saúde no plano social, de recuperação da terra que lhe foi tomada, do respeito entre as pessoas e da vida em comunidade. Além disto, João Maria é vivido no grupo num plano simbólico, mas também literal – como uma luta que não acabou.

Para os joaninos a revelação apocalíptica de João Maria deve se completar. Acreditam que é somente por meio dela que o mal será dizimado e, junto com ela, terá chegado a redenção e a transformação do estado das coisas, o restabelecimento da reciprocidade e cumplicidade entre os homens, de aliança com Deus, bem como a concretização de um novo mundo no qual respeito, solidariedade e amizade imperam.

A motivação da salvação na terra ou de um paraíso terrestre (novo milênio) foi o que motivou diversos movimentos milenaristas, também definidos como movimentos sócio-religiosos, messiânicos, proféticos, incluindo os movimentos dos povos indígenas, os da Europa medieval e moderna e o chamado "messianismo rústico brasileiro"[241] (inclusive pentecostal). Cohn (1981) afirma que todos possuem características semelhantes na noção de salvação que seria:

[241] Sobre movimentos sócio religiosos ver Dickie (1996 e 2004), Filatow (2002), Gallo (1999), Giumbelli (1997), Monteiro (1978), Forman (1979), Lanternari (1974), Espig (1998 e 2000) e M.I.P.Queiroz (1965). Sobre milênio e messias, ver Lanternari (1994).

> a) colectiva, na medida em que deverá ser gozada pelos fiéis enquanto colectividade; b) terrena, na medida em que deverá ser realizada neste mundo e não em algum outro mundo; c) iminente, na medida em que será súbita e para breve; d) total, na medida em que deverá transformar completamente a vida na terra, de forma que o novo estado de coisas não será apenas um aperfeiçoamento do que existe, mas a própria perfeição; e) miraculosa, na medida em que deverá ser realizada por, ou com ajuda de, agentes sobrenaturais (p.11).

A questão do fim do mundo motivou muitos movimentos sócio-religiosos e uma produção literária farta. Coutinho (2002), por exemplo, se propõe a relatar aquilo que denominou “uma história das profecias e dos profetas”, partindo da mais remota antiguidade até os tempos atuais – dos profetas bíblicos até os profetas do terceiro milênio. Analisa tais profetas e profecias e afirma que muitas profecias cumpriram-se. Outras não se realizaram e facilmente foram esquecidas, restando aquelas que se referem ao futuro. Realizou um resumo das que passaram para o terceiro milênio: 1) as que predizem o fim do mundo ou o fim da humanidade e o advento de um novo mundo de felicidade (milenarismo); 2) as que predizem a terceira guerra mundial; 3) as catástrofes ecológicas, com a submersão de vastas zonas e cidades; 4) o fim das religiões e o aparecimento de uma nova religião totalmente abrangente; 5) “o fim da democracia, se não abrandar a violência na sociedade e entre os povos, e a ambição dos políticos, pois continuam a ser mal escolhidos e não se interessam pela promoção de um novo civismo e pelo fim do terrorismo” (2002: 312).

Analisando o movimento de surgimento dos profetas e profecias, Coutinho afirma que, “a crença na profecia aumenta na medida em que surgem esperanças na mudança desse presente, face a um período de dias felizes e infelizes” (idem). Acredita que, da Antiguidade até agora, o desejo de acesso ao futuro e às suas práticas não cessaram. Modificou-se, sim, a forma e os meios desse acesso e o seu campo de aplicações. Verifica também que, desde o começo do cristianismo (que marca, de certa forma, o modelo escatológico mais comum), “o fim do mundo continuou no seu programa, fazendo sempre coincidir os interesses materiais e os espirituais com esperanças religiosas de realização de profecias. Por isso as suas expectativas continuam” (Coutinho, 2002:313). Assim, posso concluir que, junto com os temores do fim do século/mundo, surge a esperança de um novo tempo, um fim marca o recomeço.

A redenção (libertação, salvação, resgate), na perspectiva cristã, tem um caráter divino, é individual e ocorrerá com a entrada num outro quadro de referências, o de um tempo fora do tempo (Coutinho, 2002). Lopes (1998) sugere que, nesta perspectiva, o mundo tende para um fim absoluto, catastrófico e grandioso na sua apoteose apocalíptica. Este fim do mundo corresponderá ao fim da vida na terra, seguida de uma outra existência eterna e beatífica, perpetuamente feliz, mas numa outra dimensão existencial – o céu.

Para Mourão (1975), "a noção do apocalipse decorre logicamente da busca de sentido para um mundo onde as contradições sociais se tornam cada vez mais explicitas" (p. 73). No contexto do século XIX analisado por ela, o apocalipse que se relaciona com João Maria aparece como castigo de Deus para todos os homens sem exceção, pois todos ainda se encontravam em estado de pecado. Neste caso, a culpa coletiva só podia ser expiada na dimensão de uma aliança coletiva com Deus. O sentido profundo da penitência, como dom que restabelece a reciprocidade e reata a aliança com Deus, ainda não havia se desdobrado totalmente.

Os aspectos observados por estes autores foram evidenciados nos discursos contemporâneos dos joaninos tanto a respeito do fim do mundo (Apocalipse) quanto do surgimento do novo mundo. Segundo eles, todas as profecias de João Maria (mudanças nas relações sociais, inovações tecnológicas, carências, alterações climáticas, catástrofes e guerras) são sinais, avisos, sobre a chegada do final dos tempos para todos os pecadores. O momento deste fim, no entanto, seria marcado por uma escuridão de três dias e pela vinda do diabo que tentaria os humanos. Este período seria marcado por muita angústia, sofrimento, mortes e provações para a maioria das pessoas. Outros passariam por este período dormindo e não perceberiam nada. A diferença entre os dois estaria no comportamento respeitoso e religioso do segundo grupo: "temente a Deus e respeitoso dos preceitos", "só sobram as pessoas que têm fé em Deus". Alguns afirmam que João Maria teria sugerido que Deus teria a possibilidade de revogar este fim e era para rezar para isto acontecer. Os joaninos atribuem a João Maria o poder para definir quem seria punido ou salvo e, desta maneira, o Apocalipse se desdobraria completamente.

CAPITULO VII

JOÃO MARIA COMO SÍMBOLO DE LUTA EM SANTA CATARINA

Este capítulo está dedicado a explicitar e interpretar os discursos a respeito de João Maria de lideranças sociais e políticas. Estes discursos passaram a ser elaborados a partir do final da década de 70 do século XX, momento intenso de organização das pastorais e movimentos sociais, partidos políticos "de esquerda", mas também, em Santa Catarina, de efetivação de um projeto de resgate da memória da Guerra do Contestado a partir do governo estadual. Os discursos de organizações, projetos e lideranças políticas nos abrem um *mundo* político habitado por João Maria.

Também aqui é possível constatar a multivalência de João Maria ou vê-lo como "evento fundante", em torno do qual gravitam "múltiplos sentidos" (Ricoeur, 1978).

I – JOÃO MARIA ENTRE FÉ E VIDA

a) Igreja da Libertação

Especialmente durante a Ditadura Militar (1964-1985), o Brasil acompanhou a ação de movimentos de oposição ao regime militar e lutas em defesa das populações empobrecidas e grupos discriminados. Alguns desses movimentos estavam inspirados numa perspectiva política socialista e na "opção pelos pobres" como princípio cristão. O final dos anos 70 e início da década de 1980, no entanto, são fundamentalmente marcados pelo surgimento e pelo avanço de diversos movimentos sociais, tanto em áreas urbanas quanto rurais, frente às transformações capitalistas observadas, no Brasil e no mundo, desde a década de 1950. Auras (1991)[242] resume este movimento, afirmando que

> o desenvolvimento industrial, o avanço das relações capitalistas na agricultura, a acelerada urbanização, o aumento da população ativa no setor de prestação de serviços (comércios, bancos, escolas, hospitais, transportes, lazer), a

[242] Trabalho sobre o poder oligárquico catarinense (Amin, Ramos, Konder, Bornhausen).

> mercantilização generalizada do cotidiano, remetem para a formação de novos e exigentes sujeitos coletivos, com novas e crescentes demandas sociais, em meio as fortes contradições decorrentes da continuidade de um poder político desfrutado como patrimônio de alguns privilegiados (p.9).

Esta autora observa também que, na década de 80, a inércia política da maioria é progressivamente substituída por grupos que buscam se organizar para reivindicar, lutar e estabelecer novas forças políticas e, a partir de alterações concretas, construir novas possibilidades e descortinar novos horizontes sociais.

É nesse contexto que (re)surgem novos movimentos cristãos, especialmente a partir da Teologia da Libertação e da ala esquerda da Igreja Católica[243], assumindo as causas populares. É a chamada Igreja da Libertação que se reivindica ecumênica, pluralista, secularizada e convicta da organização da sociedade a partir dos trabalhadores, que são considerados como protagonistas da história (Castells, 2001).

Esta vertente católica surgiu a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965) e da Conferência de Medellin (1968), continuada em Puebla (1979). A orientação dessa nova cristandade era a profunda identificação com os "últimos" deste mundo, que devem ser os "primeiros" no Reino de Deus, os pobres. Assim, fez-se a "opção preferencial pelos pobres". Esta opção implicou revisões profundas na imagem da Igreja latino-americana. A primeira diz respeito à contestação da identificação da Igreja com as elites coloniais, estabelecendo uma aproximação com os pobres. Além disto, que a Igreja deveria ser reconstruída a partir de suas bases locais enraizadas na experiência "popular" (idéia de inculturação) e numa nova leitura da Palavra de Deus. Fernandes (s.d.) faz um resumo deste processo.

> Insatisfeitos com a estrutura paroquial, estes agentes preconizaram a multiplicação de pequenas comunidades de fé, denominadas 'Comunidades Eclesiais de Base' (CEBs). Compensando a carência de padres, as CEBs seriam animadas por ministros leigos, apoiados por agentes do clero. Ao invés da ênfase nos ritos tradicionais, a religiosidade das CEBs deveria concentrar-se no entendimento da Bíblia e seu significado para o drama histórico atual. Implicava, portanto, uma estreita associação entre as linguagens da teologia e da sociologia, sobretudo de orientação marxista. Envolvia, também, uma aproximação entre as pastorais especializadas e os movimentos sociais. Missionários foram estimulados a contribuir para as lutas indígenas pela terra e pela sobrevivência cultural. O Conselho Indigenista Missionário (Cimi) tornou-

---

[243] Trata-se de leigos, religiosos, padres e bispos que assumiram uma postura teológica em torno da opção preferencial pelos pobres, aplicando na América Latina e Caribe as decisões do Concílio Vaticano II. Esse Concílio incentivou a evangelização das massas a partir do laicato (Campigoto, 1996).

> se uma referência para a causa social dos índios brasileiros. A Pastoral da Terra[244] recuperou a afinidade com o mundo rural, característica da Igreja católica, distanciando-se das oligarquias locais e animando a organização de camponeses e de lavradores sem terra. A Pastoral de Favela contribuiu vigorosamente para os movimentos sociais urbanos. A Pastoral do Menor mobilizou-se em defesa dos direitos das crianças e dos adolescentes. Os meios sindicais ganharam uma nova corrente de agentes católicos que participaram da formação do Partido dos Trabalhadores. Embora a teologia da libertação germinasse em toda a América Latina, como com Gustavo Gutierrez, na Colômbia, ou Juan Luis Segundo, no Uruguai, foi no Brasil que este movimento alcançou maiores dimensões. Leonardo Boff, Clodovis Boff, Carlos Meister e Frei Betto são alguns nomes de destaque. Diversos fatores, internos e externos à Igreja, levaram a um declínio da Teologia da Libertação e das pastorais por ela inspiradas[245]. No entanto, deixou marcas profundas que se desdobram na Igreja de forma permanente. Já não sustenta a esperança messiânica de uma reforma total da Igreja, mas continua a dar frutos, animando a consciência social católica no País (Fernandes, s.d.:06)[246].

Além disto, o movimento teológico, surgido na Igreja Latinoamericana a partir do Concílio Vaticano II, propunha o engajamento dos cristãos na construção de uma sociedade que eliminasse a propriedade privada dos meios de produção, pois esta geraria a exploração de uma classe sobre a outra, ou seja, "pretendia-se uma reorientação da prática cristã a partir de uma ressignificação de suas representações por meio de um discurso que tenta unir a teologia clássica cristã e a análise marxista" (Campigoto, 1996). O objetivo estratégico deste movimento era a "opção pelo homem", a transformação de um novo ser e o privilegiar do resgate da dimensão humana em detrimento da lógica (perversa) do capitalismo.

Para implementar estes princípios junto ao povo, a Igreja Progressista desenvolveu uma nova metodologia, de caráter operativo, que contemplava a mobilização das massas em romarias, missas, grupos de reflexão, que deveriam ter o caráter de uma celebração de fé e possibilitar ao povo a experienciação de sua própria "força de classe unida". Assim, a Igreja, utilizando-se de recursos pedagógicos traduzidos em práticas e atos simbólicos, incentivou e legitimou a organização dos trabalhadores do campo e da cidade (Castells, 2001).

Muitas lideranças, partidos políticos e movimentos reivindicatórios com características populares, democráticas, autônomas e inspiradas nesta perspectiva cristã-marxista surgiram

---

[244] Posteriormente constituída como CPT.

[245] Um dos fatores diz respeito ao papado de João Paulo II (1978-2005) que estabelece uma política de centralização e valorização da hierarquia e que, portanto, tem em mira o fortalecimento institucional e afasta-se das diretrizes assumidas pelas Conferências Latino-americanas (Medellín, 1968) e Puebla (1979).

[246] Texto disponibilizado no site http://www.mre.gov.br, acesso em maio de 2006.

no âmbito desta Igreja da Libertação[247] (especialmente por intermédio da CPT e das pastorais sociais)[248]. Entre outros, é possível citar o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST)[249], Movimento de Mulheres Camponesas (MMC)[250], Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB)[251], Movimento de Pequenos Agricultores (MPA)[252] e o Movimento Nacional pelos Direitos Humanos (MNDH).

---

[247] Segundo Geraldo Locks, que desenvolve uma pesquisa sobre as CEBs na contemporaneidade de Lages, os sujeitos vinculados primeiramente como lideranças dessas comunidades, na década de 80, afastaram-se daquilo que faziam como "trabalho de base" (responsável pela mobilização e formação permanente de sujeitos) e integraram movimentos reivindicatórios diversos: organizaram oposições sindicais, fundaram ou se agregaram a movimentos sociais, como o Movimento de Mulheres Camponesas (MMC), o Movimento de Atingidos por Barragens (MAB) e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) (Locks, 2006).

[248] M.P.Leite (2003) observa mudanças nesta configuração na década de 80. A partir da crise da Teologia da Libertação e a perda de densidade das Pastorais Sociais e das Comunidades Eclesiais de Base, relacionados ao processo de redemocratização da sociedade brasileira, ao revigoramento de espaços tradicionais de ação política como sindicatos, associações e partidos políticos e à crise do paradigma marxista. De outro lado, esta mudança tem a ver com o movimento restaurador empreendido pelo papa João Paulo II com apoio de algumas dioceses, que silenciou teólogos, dividiu dioceses, transferiu bispos para conter vozes e ações da Igreja da Libertação. Sobre esta crise vinculada à explosão do movimento carismático dentro da Igreja Católica, ver também Libânio (2003).

[249] O Movimento Brasileiro de Trabalhadores Sem-Terra (MST) surgiu em 1979 (Santa Catarina) mas apenas em 1985, em encontro nacional, foram elaboradas as diretrizes gerais do movimento, em meio à ebulição política nacional sobre reforma agrária. Surgido no âmbito da Igreja da Libertação (através da CPT e PJ), o MST tem como característica básica a resistência prolongada, não a violência. "A articulação do MST com outros movimentos populares do campo e da cidade, inclusive com o partido político, é um imperativo na luta pela desarticulação da hegemonia burguesa e a democratização do poder econômico e político" (Auras, 1991:274). Bernardes (2000) estuda a gênese do MST em cada estado brasileiro, desde a organização dos trabalhadores de base, as ocupações de terra e as formas de resistência, os confrontos com os latifundiários, com os governos federal e estaduais e os enfrentamentos com jagunços e policiais, até a implantação dos assentamentos rurais. Recupera, dessa forma, as experiências que levaram à construção do MST, em suas relações com as instituições de apoio à reforma agrária, bem como as suas conquistas: terra, trabalho, cooperação e educação, num processo de ressocialização de parte da população excluída. Sobre MST, ver também Castels (2001) e Lazzaretti, 2003.

[250] O site www.mmcbrasil.com.br (acesso em janeiro de 2007) informa que nos anos 80 surgiram diferentes movimentos de mulheres nos estados brasileiros em sintonia com o surgimento de vários movimentos do campo. Motivadas pela bandeira do reconhecimento e valorização, em 1982 as trabalhadoras rurais construíram sua própria organização (Movimento de Mulheres Agricultoras, MMA) e desencadearam lutas como libertação da mulher, sindicalização, direitos previdenciários, documentação, participação política, entre outras. Em 1995 criou-se a Articulação Nacional de mulheres trabalhadoras rurais reunindo as mulheres de diversos movimentos populares para organizar mobilização, celebrar datas históricas e significativas, lutas, formação política e elaboração de materiais. O Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) se consolidou apenas em 2003 como movimento autônomo, democrático e popular, classista (trabalhadoras do campo) com a missão de lutar pela "libertação das mulheres trabalhadores de qualquer tipo de discriminação e opressão" e por relações igualitárias e socialistas. Segundo Auras (1991), a Constituição Federal de 1988 sofreu forte influência dos movimentos populares no campo, instituindo o regime único de previdência para trabalhadores urbanos e rurais, contemplando a mulher agricultora com aposentadoria aos 55 anos e auxilio maternidade.

[251] Segundo o site www.mabnacional.org.br (acesso em janeiro de 2007), "a história dos atingidos por barragens no Brasil tem sido marcada pela resistência na terra, luta pela natureza preservada e pela construção de um projeto popular para o Brasil que contemple uma nova política energética justa, participativa, democrática e que atenda aos anseios das populações atingidas". O movimento surge a partir da organização das pessoas desalojadas pela construção de usinas hidrelétricas desde a década de 70 (sobre este processo no sul do Brasil, ver Reis, 1998). Em abril de 1989 é realizado o primeiro encontro nacional de trabalhadores atingidos por barragens com a participação de representantes de várias regiões do país e, em 1991, se decide que o MAB (Movimento dos Atingidos por Barragens) deve ser um movimento nacional, popular e autônomo. Em 1997,

Assim como a Igreja da Libertação, estes movimentos sociais assumiram as causas populares lançando mão de diversos recursos pedagógicos, discursos, mitos, rituais, místicas[253], símbolos e, desta maneira, viabilizaram e implementaram os valores e princípios reivindicativos, especialmente junto à população alvo, mas também junto à população em geral e ao Estado. Eventos como romarias, caminhadas, marchas, celebrações e acampamentos em praças públicas, buscam dar visibilidade aos conflitos sociais vividos e ao mesmo tempo criar fatos políticos[254]. Assim, sugere Castells (2001:203), estes eventos atuam como instrumentos políticos de caráter educativo na formação política dos trabalhadores e, a partir disto, promovem uma sacralização do "próprio fazer político".

A partir desta perspectiva do "fazer politico" ou da intermediação entre "fé e vida" (Reis, 1998)[255] junto às populações empobrecidas, a Igreja da Libertação e os movimentos sociais de Santa Catarina fazem uma releitura crítica da Guerra do Contestado e das populações envolvidas nela. Refletem sobre a perspectiva "oficial" (um movimento de fanáticos, de rebeldes, uma guerra sangrenta promovida por bandidos), e propõem pensar nele como um movimento legítimo e organizado de camponeses pela terra, que lhe havia sido roubada anteriormente, e por condições de trabalho nela. Estas organizações passaram a estimular a leitura da história a partir dos protagonistas, no caso, os camponeses, sob a ótica do "oprimido, do caboclo catarina"[256], mas também de líderes como Maria Rosa[257], Chica Pelega e João Maria. Consideram que estes (camponeses e líderes) teriam lutado de forma corajosa "contra o coronealismo, os latifundiários, a opressão, o poder constituído, as multinacionais, os depredadores do território em toda a região do Contestado" (Vicente

---

realizou-se o I Encontro Internacional dos atingidos por barragens com participação de 20 países da Ásia, Europa, América e África, sendo criada a Comissão Mundial de Barragens (CMB).

[252] Sobre este movimento ver site www.mpabrasil.org.br (acesso em janeiro de 2007).

[253] A mística é uma espécie de teatralização, muito utilizada por diversos movimentos e organizações populares, inclusive da Igreja, para representar uma determinada idéia. A mística procura envolver os participantes, geralmente é combinada com outras formas expressivas como estética, música, poesia e com símbolos daquela organização como bandeiras, faixas, camisetas. A mística está presente em todos os momentos destas organizações: encontros, reuniões, romarias, passeatas, acampamentos, assentamentos e até eventos científicos. Sobre a dimensão educativa da mística dos sem terra, ver Medeiros (2002) e Castels (2001).

[254] Sobre a marcha dos sem-terra como um ritual político, ver Chaves (2001).

[255] Esta intermediação ocorreria em exercícios como estes: introduzir um elemento para reequacionar a injustiça e o sofrimento como problemas religiosos ou através de elementos historicamente sedimentados no "universo simbólico popular" redescutir relações de subordinação e exploração (p.57)

[256] Hélcion Ribeiro, in: "Primeira Romaria da Terra", Jornal Santa Catarina, 14 e 15 e setembro de 1986.

[257] Sobre Maria Rosa como "comandante da guerra sertaneja", ver Dolberth (2005), Philippi (2005), Scapin (2005), Pozzo (2005). Sobre percepção de que Maria Rosa está viva em cada mulher camponesa (que sonha e luta), ver Furlan (2005)

Telles, apud C.Oliveira, 1992:147)[258]. Com base nesta interpretação, as lideranças promovem uma relação direta entre a Guerra do Contestado, como organização legítima e justa dos trabalhadores, e os movimentos sociais contemporâneos. João Maria, como um dos supostos líderes desta organização sertaneja, é tomado como símbolo e mártir da luta contemporânea pela terra em Santa Catarina. Esta interpretação foi fortemente influenciada pela idéia de inculturação (Locks, 1998) e de politização da fé.

Inspirados nesta perspectiva, a Igreja Progressista e as lideranças sociais, passam, a partir da década de 80, primeiramente a estimular e valorizar as formas religiosas locais, entre elas, a devoção à João Maria (santo) e a privilegiar os sujeitos, e posteriormente promover uma ressemantização em torno dele – de pregador da palavra divina à guerreiro e homem de luta.

A primeira etapa deste processo foi relatada por um ex-padre progressista.

> No começo as pessoas não entendiam, não aceitavam e até a gente teve umas certas oposições da Igreja. Porque de começo era proibido fazer as rezas de São João Maria. Inclusive nas casas as imagens de São João Maria eram escondidas se caso o padre chegasse de ir lá. Então, como eu já tinha imagem de São João Maria e quando chegava ia procurar nas casas, comentar, daí o pessoal começou a ficar mais à vontade e daí todos os dizeres populares de João Maria que tá forte no pessoal, que pega forte, então de fato as fontes de água, fizemos todo o resgate, plantamos em cada comunidade uma cruz, conforme São João Maria, cruz de cedro (...). João Maria foi muito marcante e podemos dizer que foi um resgate, uma entrada para dentro da Bíblia, uma Bíblia mais *pé no chão*. Fazia assim um tripé: o pé no chão, um olho na Bíblia e o outro em Deus. Foi muito bom isso aí, foi muito forte, fez um batizado. Por fim a gente se envolveu, envolveu muito, mas faz cinco anos que eu me afastei (da condição de sacerdote) (S.N.H., católico, Campo Belo do Sul).

Mas observado também por joaninos.

> E a grande mudança a partir de 80 é que a Igreja começou a olhar a pessoa de João Maria com outros olhos, ela considera que foi um profeta do século. Agora quando é que vão tornar ele santo, não sei. Porque um padre, um bispo, um papa é fácil de santificar, mas um homem, pai de família, que se dedica tanto, que levou uma vida... Porque não tem dinheiro, não são tornados santos (A.R.R., São José Cerrito).

[258] Grande parte dos joaninos, no entanto, não reconhece qualquer envolvimento de João Maria com a guerra a não ser que “este a revogou”.

> Meu marido levou um tempo, não acreditava em São João Maria, dizia que tinha São João, mas não São João Maria, depois que os padres começaram a falar, os missionários, as lendas de São João Maria, aí ele ficou mais assim... E coloquei o quadrinho acima da minha cama e não tirei mais. Se Deus quiser a foto dele vai ficar na sala e no quarto. Daí nunca mais ele falou (S.L.R., Campo Belo do Sul).

Esta postura diferenciada dos padres progressistas, de apoiar os símbolos e práticas religiosas não institucionalizadas, provocou conflito com a oficialidade católica e surpresa nos joaninos católicos, num primeiro momento. No momento posterior, estes joaninos passam a explicitar mais suas práticas e símbolos, resgatar aquelas que tinham sido abandonadas anteriormente e, até envolver-se nos movimentos sociais a partir desta valorização.

> Eu entrei no movimento popular porque eles (padres progressistas) incentivavam. Eles sempre deram muito apoio, muita força pra gente. O padre S. era daqui, ele trabalhou bastante, mas ele não era do meu tempo, eu deveria ser criança quando ele esteve aqui. O pai lembra muito dele. Ele trabalha na rádio, toda a segunda feira ele tem um programa, muito bom, 15 para meio dia, Rádio Clube, e ele tem sempre os conselhos. E o padre S., ele é um padre, ele fala muito de São João Maria, fala no programa da rádio, como o dia de Santa Cruz em 3 de maio, ele fala muito de São João Maria. Ele desistiu de ser padre (M.F.R.M., católica, Campo Belo do Sul).

Se num primeiro momento, a Igreja promovia medo nos joaninos católicos diante de sua crença em São João Maria, num segundo momento, a Igreja Progressista fortaleceu e fez desabrochar esta crença. Este processo legitimador estimulou a elaboração de discursos como este:

> Aí eu disse “oh aqui, padre E., pode benzer meus santos, que eu tenho bastante santo” e ele benzeu São João Maria (S.L.O.M., católica, Campo Belo do Sul).

Além da constatação, por parte dos católicos, de que a Igreja Progressista valorizou João Maria a partir da década de 80, a postura destes padres foi eficaz e deu segurança para aqueles que não tinham coragem de assumir sua devoção, passassem a fazê-lo. Este é um movimento, no mínimo, curioso de intervenção, pois são os padres progressistas que interferem junto ao povo a favor de uma religiosidade não-oficial.

Esta identificação fez com que João Maria fosse entronizado como padroeiro da capela do Assentamento Contestado, no município de Fraiburgo, em 2004. O processo iniciou com a escolha de João Maria como padroeiro com apoio do padre, que acompanhava o movimento naquele momento. Este padre faz parte da ala progressista da Igreja Católica, é envolvido com movimentos sociais diversos, especialmente aqueles ligados à questão da terra. Por divergências políticas, ele foi afastado dessa paróquia e seu substituto, aparentemente de uma linha mais conservadora, e mesmo o vigário, não aceitou a indicação deste santo como padroeiro. Quando a capela ficou pronta, a comunidade organizou-se para a inauguração e entronização do padroeiro. No dia determinado, apesar da não aprovação do padre que estava na condição de representante da paróquia no cerimonial, a imagem de São João Maria (doada pelo padre que os apoiou) entrou como padroeiro no cortejo oficial formado pelo padre, junto com as imagens de Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora do Coração de Jesus. A imagem de João Maria foi colocada no centro do altar (foto da capa) e em cada lado uma imagem de Nossa Senhora. Segundo a informante, até este momento (2005) o vigário da paróquia ainda não aceitou esta decisão e só aparece na comunidade para rezar uma missa por mês e receber o dízimo. Questiona esta postura: "o padre não aceita João Maria como padroeiro porque ele não foi canonizado, mas quem garante que Nossa Senhora foi?". A concretização da entronização de João Maria como padroeiro desta capela foi possível especialmente pelo apoio inicial do padre progressista e fortaleceu-se numa postura teológica ligada às causas populares e numa experiência religiosa a partir da cultura dos sujeitos. Este caso demonstra, por um lado, um conflito latente entre a vontade dos joaninos que querem tornar João Maria um santo igual aos outros, e os padres conservadores (neste caso, representando a oficialidade católica) que negam isto, e por outro um fortalecimento da religião local a partir da Igreja Progressista. Serve, também, para demonstrar o conflito interno entre os dois catolicismos em torno da questão de João Maria.

A explicação a respeito da escolha deste padroeiro serve para observar o processo de ressemantização de João Maria promovido a partir das lideranças sociais. Perguntados sobre as razões para a escolha de João Maria como padroeiro, alguns afirmaram que João Maria foi escolhido porque foi um homem que lutou pela terra e defendeu os pobres. Enquanto o primeiro discurso enfatizava o reconhecimento de João Maria a partir da perspectiva religiosa local, como santo, aqui aparece seu reconhecimento como líder político, ou seja, como entidade dessacralizada. Este evento é interessante para verificar não só a combinação (não

excludentes entre si) de dois discursos joaninos sobre João Maria - o do santo e o do líder político, mas também a interferência de uma Igreja no processo de sua dessacralização.

Ao transformar João Maria santo em homem de luta, a Igreja Progressista promoveu sua sacralização política e o colocou como elemento intermediário entre "fé e vida". Se o povo continua a chamá-lo santo, isto não é sancionado pela Igreja, apesar de ela "deixar acontecer". A Igreja Progressista recupera a imagem de João Maria lutador, temente a Deus, pregador da palavra divina, mas, principalmente, guerreiro e homem de luta. Então, quando a Igreja o assume, ela ressemantiza-o, fornece nova possibilidade de interpretação sobre ele.

b) João Maria nos eventos da CPT

Outra instituição que promove uma ressemantização de João Maria é a Comissão Pastoral da Terra (CPT), organismo das chamadas Pastorais Sociais da Igreja Católica[259], Linha 6, da CNBB, que surge como serviço da Igreja (Adam, 2002:54). É uma organização nacional composta por um grupo de agentes de pastoral leigos, religiosos, padres e bispos que, assumindo a "opção pelos pobres" na área rural, passa a apoiar os agricultores, assalariados rurais ou na condição de migrante, em suas lutas e reivindicações (Campigoto, 1996).

A CPT assumiu a defesa da reforma agrária e a luta dos agricultores desde sua criação e se contrapôs ao discurso desenvolvimentista, que elevou os colonos europeus ao status de heróis e responsáveis pelo desenvolvimento estadual, ao mesmo tempo em que depreciou a pequena propriedade não tecnificada e a agricultura de subsistência (Campigoto, 1996).

A pastoral de cunho político esquerdista, assumida por diversos movimentos e pastorais sociais, não foi bem aceita (e nem assumida) por grande parte da hierarquia eclesiástica, gerando muitos conflitos. Por parte dos trabalhadores rurais e "despossuídos da terra", por outro lado, observou-se uma boa receptividade desta ação da Igreja Católica. Castells (2001) sugere que esta ampla receptividade

> deve ser atribuída não apenas a uma nova postura evangelizadora na pregação, como também à participação direta de seus membros na proposta e efetivação de formas de organização para canalizar, através da luta política concreta, as reivindicações dos trabalhadores rurais. Uma outra variável explicativa da

[259] Pastoral é uma designação própria do catolicismo que indica e simboliza a ação de levar o povo (as ovelhas) ao caminho reto da religião (Campigoto, 1996:01).

> receptividade à mensagem das pastorais deve-se a que os trabalhadores rurais encontraram na Igreja uma instituição que soube respeitar seu modo de raciocinar, resgatando sua cultura, seus valores e suas formas de expressão, sem tentar substituir os tradicionais laços de compadrio e amizade, de relação comunitária e solidariedade, cuja base de sustentação passa pela família, entendida como a unidade básica de produção no meio rural (2001:85).

A partir desta opção, os agentes de pastoral da CPT têm animado (e até gestado) outras entidades a assumir a causa dos agricultores, prestando-lhes assessoria pastoral-teológica, metodológica, jurídica, política, sindical e social. Embora tenha surgido como pastoral da Igreja, desde o início, a CPT se entende como um trabalho ecumênico, "do qual fazem parte outras igrejas[260], outras formas de religiosidade e, inclusive, organizações não ligadas a Igrejas, enfrentando toda sorte de crises e conflitos com as hierarquias eclesiásticas" (Adam: 2002:55). O trabalho prático das CPTs locais é conduzido basicamente por agentes de pastoral, com apoio eclesiástico e assessoria teológica de padres, pastores e pastoras.

Em Santa Catarina, a CPT constituiu um discurso, nas décadas de 70 e 80, que extrapola o quadro dos cuidados espirituais, nutrindo-se da Teologia da Libertação, fundamentado na racionalidade política dos chamados "partidos de esquerda", ao mesmo tempo em que recorre a mitos a fim de anular o discurso desenvolvimentista utilizado pelas elites intelectuais e governamentais. "Desta forma, a utopia pastoral, ou o futuro a ser buscado, desliza entre o 'Reino de Deus aqui na terra', na perspectiva mítica, e a 'Sociedade Socialista', na perspectiva política" (Campigoto, 1996:04). Este discurso apresenta-se como receita para se chegar a um "amanhã sem males" e baseia-se na linearidade, ou seja, "em um vetor progressivo a direcionar-se de um lugar indesejado, desconfortável e ameaçador, para outro onde haverá plena realização das carências" (idem).

De forma semelhante à Igreja, a CPT lançou mão de recursos e de uma prática político-pedagógica (mística, cantos, símbolos, discursos e ritos) para atingir e conscientizar os trabalhadores a assumirem sua própria história de luta. Entre estas estratégicas pedagógicas-organizativas, conscientizadoras e celebrativas da CPT estão a Romaria da Terra, que reúne anualmente, em torno da luta pela terra, milhares de pessoas. "São pequenos agricultores, trabalhadores sem-terra, agentes pastorais, gente de todas as idades, homens e mulheres, católicos, em sua maioria, gente pobre ou solidária à pobreza, que atendem ao convite espalhado pelos padres e pastores nas suas comunidades" (Flores et al, 1996:208).

---

[260] Especialmente a Igreja Protestante de Confissão Luterana.

A Romaria da Terra nasceu no final de 1970[261], vinculada à, então, nascente Teologia da Libertação e direcionada contra a injustiça social no campo. Ela surgiu em apoio aos chamados pobres da terra, ou seja, índios, posseiros, pequenos agricultores, sem-terra, assalariados rurais e atingidos por barragens (Adam, 2002). Esta forma litúrgica foi, desde o início, "uma mistura de elementos de romarias tradicionais, passeatas de protesto e novas formas de espiritualidade em torno das comunidades de base (CEBs), todas marcadas, mais ou menos, pela união de dois pólos: a fé e a política" (p.53).

As romarias são organizadas pelas CPTs estaduais a partir do contexto e refletindo, de forma ecumênica, temas anuais. Em geral, são temas relativos à política agrícola ou agrária e à luta de trabalhadores por melhores condições de vida. Embora a Romaria da Terra seja um evento de caráter religioso "que lida com o imaginário, articula o simbólico religioso, história, celebração", serve como "uma estratégia pedagógica-organizativa e de educação política" (Locks, 1998:140). Desta forma, assume um caráter simultaneamente religioso e político.

A estrutura litúrgica de uma Romaria da Terra é semelhante em todas as regiões do Brasil: 1) concentração inicial e grande momento de abertura da romaria; 2) procissão ou caminhada; 3) festa de encerramento. Os detalhes e variações litúrgicas dependem da relação da CPT regional com a diocese local. Se esta relação for estreita, aproveitam-se elementos das romarias tradicionais e/ou das tradições do catolicismo local. "Quando a CPT tem uma certa independência em relação à diocese, a construção litúrgica é mais aberta e dá mais espaço a elementos ecumênicos" (Adam, 2002:55).

As Romarias da Terra costumam congregar pessoas motivadas por meio de trabalhos da CPT com os grupos de trabalhadores sem-terra, organizações de pequenos agricultores ou outras formas de organização no campo, povos indígenas, comunidades de base rurais, grupos de negros, mulheres, famílias ou simplesmente com pessoas identificadas com a "Igreja dos Pobres". Não é difícil afirmar que a Romaria da Terra é a maior concentração de organizações populares e um dos maiores encontros ligados à Igreja. No contexto da Romaria da Terra, política, resistência e luta devem ser lidos como sinônimos, nos quais os próprios envolvidos definem suas vidas como uma grande luta (Adam, 2002: 56-7).

Inspirada nesta dimensão sócio-política da fé, a CPT em Santa Catarina editou a primeira Romaria da Terra em torno da temática da Guerra do Contestado e de João Maria[262].

---

[261] A primeira Romaria da Terra, na época chamada Missão da Terra, ocorreu no estado do Rio Grande do Sul, no ano de 1978, em torno da temática da "resistência cultural dos índios desta região" (Adam, 2002:53).
[262] Como sugere Machado (2004), os trabalhadores rurais sem-terra passaram a se apropriar da memória da luta

A explicação para esta escolha vem de Padre Hélcion Ribeiro: "a Romaria da Terra vai estar associada ao Contestado, porque tanto esse quanto aquela estão ligados à força histórica dos fracos de SC. O Contestado foi a luta dos pequenos, em defesa dos seus direitos, sua dignidade e sua fé. A Romaria da Terra dirá de novo que a luta dos explorados e dos pobres não está resolvida e por isso continua" (1986:1). Esta Romaria foi realizada no dia 14 de setembro de 1986, no local onde ocorreu uma das batalhas do Contestado, localidade de Taquaruçu, município de Fraiburgo[263]. A data de 14 de setembro foi escolhida pela proximidade com o dia 15 de setembro, data que o povo costuma celebrar o dia de João Maria. A imprensa noticiou que a escolha deveu-se ao fato de que no dia 14 de setembro é o dia em que os cristãos celebram, desde o século IV, a festa de Santa Cruz (Jornal Santa Catarina, Primeira Romaria da Terra, 14/15.09.1986). "Assim, acreditamos que para nossa Romaria ter Raiz, fazer história, fosse importante recuperar essa memória" (Texto preparatório para a 1ª Romaria da Terra de Santa Catarina, arquivo CPT/SC, 1986).

Os objetivos dessa primeira romaria eram "celebrar a caminhada de luta e de fé do homem do campo e da cidade; celebrar a luta dos caboclos do Contestado; celebrar e demonstrar a força da organização; conhecer a situação do homem do campo" (Flores et al, 1996: 209).

Para incrementar a relação entre a luta do passado (Contestado) e a luta atual pela terra, esta Romaria e todas as seguintes promoveram uma ressemantização dos símbolos religiosos a partir de elementos históricos. E foi assim que "a cruz de cedro torna-se o símbolo da resistência e da luta pela terra, reporta-se às cruzes plantadas pelos monges João Maria de Agustine e João Maria de Jesus, rememorando o movimento do Contestado, que aconteceu no início do século" (p.208). A construção e plantação das cruzes de cedro durante a realização da Romaria da Terra foi adotada pela CPT de Santa Catarina. Como forma de valorização da cultura local e concretização do compromisso dos locais e dos romeiros em torno da luta pelos direitos humanos, passou-se a construir uma cruz de cedro utilizando uma árvore retirada do local, que é carregada e plantada pelos romeiros no local da romaria.

---

cabocla, a partir da primeira Romaria da Terra em Taquaruçu, em 1986.

[263] Segundo Flores et al (1996), Taquaruçu foi escolhida para realização da Romaria porque foi uma das cidades santas da Guerra do Contestado, um reduto de caboclos "que esperavam a ressureição do monge João Maria, morto em outubro de 1912, nos campos de Irani, atacado pelo exército" (p. 215). A afirmação de que teria sido o monge João Maria a ser morto durante a batalha da Guerra do Contestado se contrapõe à literatura e aos registros históricos de que quem foi morto, no Irani, teria sido Miguel Lucena de Boaventura, o José Maria, suposto irmão de João Maria.

Esta Romaria lançou mão de um poderoso recurso pedagógico utilizado milenarmente pela Igreja para ensinar as mensagens do cristianismo - a via-sacra, composta de quatro estações (paradas) onde, em cada uma delas, encenaram-se peças teatrais[264]. O que diferenciou esta de outras vias-sacras foi que "as peças representavam episódios da Guerra do Contestado, das lutas atuais pela terra e rituais que re-atualizavam o mito da redenção, a utopia da mudança das condições de vida dos trabalhadores do campo" (Flores et al, 1996: 209).

Já na primeira estação da via-sacra apresentou-se o mito do herói e do mártir da Guerra do Contestado – João Maria. Um grupo de remanescentes do Contestado entra no palco carregando uma pequena cruz de cedro e o estandarte de João Maria[265], seguido de atores representando os trabalhadores, coronéis da terra e o próprio João Maria, que apareceu distribuindo ervas medicinais para as pessoas que estavam em torno dele e fazendo procedimentos curativos. Enquanto isto o narrador declamava: "João Maria costumava fincar cruzes por onde passava (...) para defender o povo da fome, da peste, da guerra. Ele denunciava a exploração feita pelos coronéis. Tudo isto serviu de base para o povo enfrentar a luta do Contestado" (p.217).

Nesse contexto, a história religiosa dos sertanejos foi ressaltada a partir de símbolos, mitos e práticas. Convém lembrar que na época do Contestado (início do século XX), "estes mesmos símbolos e práticas foram condenados e combatidos pela Igreja Católica, representada na região pela Ordem Franciscana, cujos padres vieram da região de Saxônia, Alemanha" (p.218).

Esta Romaria da Terra buscou também reviver os símbolos religiosos cristãos (especialmente ressurreição, salvação e vida nova) na metáfora do plantio da semente realizado no momento da confraternização, na realização da missa, no plantio da cruz de cedro (símbolo de morte e vida), na distribuição de sementes benzidas (detentora do poder de

---

[264] Além da via-sacra, esta Romaria lançou mão de outro recurso pedagógico utilizado pela Igreja Católica – a reza do terço. "Através da Reza do Terço, o não-iniciado, enquanto repete as orações (Pai Nosso, Ave-Maria, Glória), vai aprendendo os conteúdos da doutrina cristã, ao meditar sobre os chamados 'Mistérios', colocados a cada intervalo de 10 Ave-Marias" (Flores et al,1996:216). Estes autores sugerem que as duas práticas devocionais (via sacra e reza do terço) formam um ritual composto por imagens, oralidade, canto, recital, rito e teatro, obedecendo à cadência e à repetição das mensagens da Igreja e, neste caso, da temática da Romaria, além do caráter de celebração (p.217).

[265] Em junho de 2005, quando estive em Taquaruçu, ouvi reclamações de que este estandarte deveria ter ficado na comunidade. "A única vez que apareceu este mastro de São João Maria foi na Romaria da Terra (1986), aqui em Taquaruçu. Não sei como que foi bordado, pintado, mas era muito lindo, a imagem de São João Maria naquele pano branco, era enorme. Era para ficar em Taquaruçu essa bandeira, só que os padres recolheram e temos tentado resgatar esta bandeira, porque isso é nosso, ficou para nós, nós queria, porque nós fizemos nossas festas de tradição, só que diz que a diocese recolheu, a diocese de Caçador" (O.P., Fraiburgo).

germinar uma nova vida) e na celebração ecumênica (retomando o sentido da união, fraternidade, fé, luta e de que a opressão "não é a vontade de Deus"). Estes recursos objetivavam dar sentido à luta no campo em torno das questões da terra e, no plano do imaginário e da utopia, ajudam a suportar o peso da sobrevivência, pela esperança da redenção (p.222).

De forma resumida, as estações da via sacra da primeira Romaria da Terra em Santa Catarina buscaram ressaltar: 1) a luta pela terra no passado (Contestado); 2) a realidade e resistência atual dos sem-terra, bóias-frias e caboclos; 3) realidade e resistência dos pequenos agricultores; 4) lutas e organizações dos trabalhadores[266]. A partir deste e de outros recursos pedagógicos buscaram anunciar a utopia de uma nova sociedade. Além de recurso pedagógico fundante da CPT, a Romaria da Terra utiliza um "texto verbal, móvel, simbólico, onde [...] os personagens e os expectadores se entrosam, num conteúdo histórico, religioso e político" (Flores et al, 1996: 222).

De forma semelhante à Romaria da Terra no Rio Grande do Sul, na qual Sepé Tiaraju (que também é referido popularmente como São Sepé, no RS) é a figura evocada (Steil, 2004), Santa Catarina, ao evocar João Maria, buscou referendar o movimento de contestação ao poder dominante e legitimar a organização dos trabalhadores sem-terra. Com o vínculo de João Maria a este contexto, construiu-se uma linha de continuidade entre sujeitos e signos do passado e atores e agentes sociais marginalizados no presente, como índios, negros e agricultores sem terra.

A longa explanação da primeira Romaria da Terra foi necessária para demonstrar a opção da CPT de Santa Catarina por uma memória/história (Contestado), para fundamentar a discussão atual da problemática da terra. Nesta história, optou pela simbólica da cruz de cedro e por João Maria como ícone da Romaria e, desta maneira, relacionou-os com as lutas atuais. A partir daí, a representação pictórica da cruz de João Maria, especialmente brotada, passou a ser utilizada nos materiais de divulgação das próximas romarias, que já está em sua vigésima edição e chegou a congregar, num ano, 50 mil pessoas.

Em setembro de 2004, participei da 18º Romaria da Terra na cidade de São Carlos. Apesar de longo, considero importante o relato. Anterior a isso, havia realizado uma pesquisa na secretaria regional da CPT, em Florianópolis, em junho de 2004, onde tive acesso a livros, documentos, fotos, informativos, jornais, além da memória do secretário que acompanhou

---

[266] Texto preparatório para a 1ª Romaria da Terra de Santa Catarina, arquivo CPT/SC, 1986.

todas as Romarias desde 1986. Este me contou que, desde a primeira Romaria, um grupo de pessoas de Meleiro assumiu a construção de uma cruz de cedro (representando a cruz que João Maria plantava em cada local onde pousava), que se tornou também a logomarca do evento. Este grupo, composto por agricultores, viaja a cada ano, desde 1986, ao município onde será realizada a Romaria no dia anterior, para construir a cruz com um cedro retirado da região e que é plantada no local momento da Romaria.

Entre os materiais coletados na CPT, transcrevo a seguir a poesia escrita por Atta, como uma homenagem da CPT de Santa Catarina a um grupo de trabalhadores(as) rurais do município de Meleiro, sul do Estado, "que desde a primeira Romaria da Terra preparam e plantam a cruz de cedro, principal símbolo das nossas romarias" (CPT, 2003: contra capa).

Aos Plantadores de cruzes
Quem sabe, os "João" e "José Maria" de hoje

Seguindo os passos de João, José Maria
Personagens da história, Contestado...
Que plantaram neste chão, em romaria
Santa Cruz, do Cristo Rei, ressuscitado.

Seja cedro, há quem diga, aroeira
A cruz brotava nas margens daquela andança
Monge à frente, povo atrás, seguindo os passos
Sem perder, porém, de vista a esperança.

Hoje a história continua de outro jeito
Tempo anda, tempo voa, vai passando
Já não temos velhos monges, Contestado...
Outras mãos as novas cruzes vão plantando.

A história em seu rumo tão certeiro
Guia as letras e as rimas, nos dá luzes
Pra lembrar daquele grupo de Meleiro
Novas mãos que hoje plantam suas cruzes.

Junto ao povo que se fez em romaria
Da primeira até a última, sem faltar
Esse grupo foi presença, em cada dia
Construindo um mundo novo: vai brotar!

A partir destas informações, considerei importante, não só participar da Romaria, como acompanhar o processo de construção e plantação da cruz durante a Romaria. Parti de

Florianópolis, no dia 10 de setembro de 2004, rumo a São Carlos (município localizado a 50 km de Chapecó), onde seria realizada a 18ª Romaria da Terra. Após 12 horas de uma viagem, cheguei ao Balneário da Prata, às margens do Rio Uruguai, município de São Carlos. Fui muito bem recebida pela equipe da CPT, que me apresentou para o grupo de Meleiro que já estava reunido, esperando um transporte para ir retirar o cedro e construir a cruz de João Maria. Apresentou-me como antropóloga e pesquisadora do João Maria. Conversei sobre minha pesquisa e quais eram meus contatos e preocupações. O grupo me acolheu muito bem e não criou problemas para dar informações, fotografar ou acompanhá-los. A equipe era formada por oito homens e todos, com exceção de um (que é de Lacerdópolis) são agricultores em Meleiro, em sua maioria, plantadores de arroz (de água). O grupo é alegre, extremamente entrosado e afirma sentir muito orgulho e prazer em participar desta atividade. Dois haviam participado de todas as Romarias. Já os demais participaram de forma variada. Estes sabem muito pouco sobre o João Maria, a não ser um senhor, que se incorporou ao grupo depois e participa de uma série de atividades ligadas aos movimentos sociais e de formação.

Logo em seguida, seguimos para um bairro onde uma equipe e um carro nos aguardava para a retirada do cedro. O proprietário do terreno já havia feito uma picada no mato e escolhido o melhor cedro para fazer a cruz. Segundo eles, o cedro é uma madeira nobre, resistente, leve e com aroma agradável. “Antigamente, esta madeira acompanhava as pessoas desde a infância até a morte porque os berços eram construídos com cedro, os móveis e o próprio caixão, as tábuas para construir o caixão eram guardadas ainda em vida” (A.). Encontramos com facilidade a picada e o cedro e, em menos de 10 minutos, o cedro estava cortado (com motoserra) e colocado sobre o caminhão. Apesar de fazer a cruz há 18 anos, o grupo ainda diverge quanto à forma, mas todos ajudam no processo, segurando a cruz (cerca de quatro metros de altura), martelando e cortando. Duas pessoas fazem os “taquinhos” (restos do cedro cortados em pequenos pedaços) para distribuição no dia da romaria, após a cruz ser abençoada. À noite começou a chover e não parou mais. Isto causou preocupação na organização porque o espaço da Romaria não era coberto e estavam sendo esperadas 16 mil pessoas. No dia seguinte, durante a celebração feita por bispos e pastores protestantes, o grupo de Meleiro transportou em forma de procissão solene a cruz de cedro a partir das margens do Rio Uruguai, passou entre a multidão e foi em direção ao palco, que estava servindo neste momento de altar, onde a cruz seria abençoada pelas autoridades eclesiásticas. Durante todo o

processo, o locutor falava sobre a importância da luta e da organização nos movimentos atuais, além de chamar a atenção para os grandes projetos de construção de hidrelétricas e a privatização da água, uma vez que a temática desta Romaria era a questão da água. Apesar da chuva, percebi que, quando a cruz passava entre as pessoas, estas procuravam tocá-la, ajoelhavam-se, esboçavam emoção e fotografavam. A cruz foi erguida diante do altar para a benção das autoridades eclesiais e na seqüência foi plantada atrás do altar (de forma provisória porque seria replantada na comunidade, em seguida). Depois de plantada, a equipe trouxe as três caixas com "taquinhos" e colocou-as junto a cruz. Muitas pessoas foram até lá para pegá-los e guardar como lembrança ou objeto protetor. A celebração seguiu e as atividades de benção das águas e das sementes também. Próximo ao meio-dia, a coordenação resolveu encerrar as atividades previstas porque a chuva não apresentava sinais de estiagem (Diário de campo, 11 e 12 de setembro de 2004).

Analisando a primeira Romaria da Terra em Santa Catarina, Flores et al (1996) afirmam que o plantio da cruz de cedro na presença de todos os romeiros, figurou em imagem "o rito de João Maria, com a esperança de que, de seu reflorescer, nasceria uma nova cidade santa" (p.214). Assim sendo, continuam, "o símbolo da cruz veicula a imagem cristã da morte e ressurreição de Jesus Cristo, dor e esperança de salvação. E, rememora a história do Contestado, evocando o imaginário da igualdade e solidariedade na luta pela terra, remetendo sempre a uma suposta identidade e história comuns" (p.215).

Como símbolo de salvação e de construção de um novo mundo ou não, o fato é que o destaque dado à cruz de cedro em toda história da Romaria da Terra em Santa Catarina é muito significativo. Além de compor a nova leitura da Guerra do Contestado a partir da protagonização dos envolvidos e da noção de justiça social, de estar referenciada num dos líderes desse movimento (João Maria) que foi escolhido como símbolo da luta pela terra, congrega em torno de si outras simbologias – indica a luta dos oprimidos e morte aos opressores.

Participei de outro evento, organizado pela CPT, realizado em junho de 2005, na cidade de Curitibanos, que também resgatou a história do Contestado e de mártires locais (como João Maria) para discutir problemas atuais. O evento reuniu lideranças das regiões Serrana, meio oeste, vale do Itajaí, vinculados aos seguintes movimentos sociais: MMC, MAB, MST, MNDH, além da própria CPT. Texto do convite:

> Celebrando a vida: a Comissão Pastoral da Terra – CPT, convida para um encontro celebrativo dos 11 anos de morte/ressureição de Irmã Jandira Bettoni, fazendo memória das muitas sementes e frutos existentes no chão da Região Serrana, através das Pastorais, Movimentos e Organizações Sociais. Dia 26 de junho de 2005. Onde: Curitibanos, Centro Comunitário Frei Elizeu Tambozi. Horário: 9hs às 16 h.

A programação incluía: Abertura/Apresentação/Acolhida; Mística de abertura; Resgatando a nossa Identidade – "Somos a terra boa de Deus"; Almoço; Resgatando a história da Contestado – "Mulheres: presença de fé e de defesa da vida"; Procissão à fonte de água de João Maria; Benção da água e envio; Encerramento.

Cheguei ao local com uma das organizadoras e o salão já estava decorado com cartazes, imagens, faixa e lembranças, referindo-se a uma das lideranças da CPT, conhecida como Irmã Jandira, que morreu num acidente de carro, na década de 90, em Lages. Aos poucos foram chegando as delegações para participar do evento, mas, para a frustração dos organizadores, estiveram presentes apenas um quinto de pessoas que se esperava (mais ou menos 100 pessoas). Todos eram bem acolhidos e demonstravam grande satisfação por estarem ali e por reencontrarem amigos. Na mística de abertura, a entrada triunfal das flâmulas e mastros dos movimentos ali representados. Cada flâmula ou mastro foi levado por uma pessoa e era muito aplaudido. Após esta abertura, as pastorais legais[267] fizeram uma mística com fogo, na qual cada pessoa acendeu uma vela e deveria trocar esta com o vizinho. Durante toda a mística, lembrou-se a importância da troca, solidariedade, carinho e afeto. Após a mística, foi encaminhado um trabalho em grupo e após este uma parada para um almoço coletivo. Foi organizada uma grande mesa onde cada pessoa partilhou o que trouxe. Todas as atividades foram intercaladas com "músicas engajadas"[268] e com palavras reforçando a importância da união, luta, respeito. Após o almoço, foi o momento de resgatar a história do Contestado a partir da fala de Sidinez e Neide Furlan. Após o anúncio, mas antes destes utilizarem a palavra, foi anunciada a entrada dos estandartes de Chica Pelega, Maria Rosa e João Maria, ao som de elogios pela bravura e palmas dos participantes. O destaque dado aos três personagens da Guerra do Contestado, neste ritual que os introduzia no recinto, objetivava primeiro defini-los como mártires da luta pela terra (Contestado) e vinculá-los aos

[267] Nome dado aos movimentos sociais que trabalham com questões ligadas aos direitos, especialmente das mulheres. O Movimento Nacional pelos Direitos Humanos é um destes movimentos.

[268] O "engajado" é aquele sujeito que optou por uma linha política crítica, muitas vezes referida como "de esquerda". A música engajada é aquela que possui um texto crítico, reflexivo dos problemas sociais em torno de paradigmas como liberdade, justiça e igualdade.

movimentos atuais pela terra e na luta contra o capitalismo e os grandes empreendimentos que, freqüentemente, exploram e desconsideram os pequenos produtores. Após a entrada destes estandartes, que foram colocados no chão no centro do grande círculo, os palestrantes falaram sobre cada um dos líderes. Sidinez, agricultor e sindicalista, falou sobre João Maria: sua chegada ao estado de Santa Catarina, sua participação antes da Guerra do Contestado (entre 1860 e 1910) e sua legitimação como santo pelo povo. Ressaltou que João Maria continua vivo na tradição religiosa do povo da Região Serrana e que se tornou importante símbolo da força popular. Depois Neide, historiadora e sindicalista, falou a respeito de Maria Rosa e Chica Pelega, ressaltando sua importância na luta pelo direito das mulheres. Neste caso, a perspectica foi essencialmente política, sem qualquer menção à santidade dessas líderes. Lembrou com emoção da perda da Irmã Jandira Bettoni e de como ela continua motivando os movimentos sociais. Nesse momento, o padre João Carlos (envolvido com diversos movimentos sociais, entre eles a CPT) coordenou uma breve celebração e encaminhou o grupo para uma procissão até a fonte de água de João Maria, localizada no Bairro Águas Santas (assim nomeado por causa desta fonte).

A procissão foi organizada em fila indiana e seguiu pela avenida central da cidade, sendo anunciada e animada por um carro de som e aberta pelos estandartes de João Maria, Maria Rosa e Chica Pelega. O estandarte de João Maria ficou na frente e entre orações como Ave-Maria e Pai-Nosso, este era lembrado como mártir da luta pela terra e defensor dos direitos dos trabalhadores contra os interesses internacionais, capitalistas, individualistas. Foram mais de dois quilômetros de caminhada, mesclando orações e pequenos discursos sobre a importância da organização dos trabalhadores. Quando chegamos à fonte, foi realizada uma celebração religiosa mesclando "músicas engajadas" e orações. Em determinado momento, o padre solicitou que as pessoas estendessem as mãos em direção ao conjunto de pequenos recipientes de vidro contendo água da fonte de João Maria, promovendo uma benção coletiva e estimulando o sentimento coletivo de participação. Neste momento, percebi a presença de outras pessoas que não haviam participado do encontro, aspecto significativo da importância do lugar e das "águas santas" para os locais. Logo a seguir, diversas lideranças passaram a entregar recipientes de vidro com água da fonte de João Maria junto com um pequeno saco plástico com sementes para cada participante. Uma menina perguntou a uma das coordenadoras: "o que é isto?", referindo-se ao recipiente com água. Esta respondeu, prontamente, "é água benta". Após a distribuição da água, o padre solicitou novamente a participação das pessoas no ritual de benção final. Pediu para que cada pessoa

pegasse um pouco de água e abençoasse (fazer o sinal da cruz na testa) a pessoa que estava ao seu lado, desejando-lhe bom retorno. Este foi o momento final do evento.

Neste processo, torna-se visível uma dupla legitimação – ao mesmo tempo que a CPT legitima João Maria, construindo-o como um líder político atualizado, João Maria aparece para os participantes como o legitimador de todo o evento.

Em termos de processo mais amplo, observo que a CPT, ao identificar João Maria como liderança social (na luta pela terra), forneceu-lhe uma sacralização politizada. Esta identidade, fundamentada numa cultura histórica, forneceu o sentido necessário para muitos romeiros. Isto não levou a exclusão, para alguns, do sentido onde João Maria é percebido como santo, purificador e intermediário com Deus.

c) João Maria em assentamentos da reforma agrária

O processo de sacralização política de João Maria foi observado também entre lideranças ligadas ao Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra. Enquanto, no dizer de Auras (1991), as forças hegemônicas folclorizam a Guerra do Contestado deixando-a no passado, as lideranças do MST, assim como a CPT, buscam na Guerra do Contestado elementos fortalecedores e legitimadores para as lutas contemporâneas em defesa dos direitos dos trabalhadores, em destaque a questão do acesso à terra[269]. Também aqui, João Maria é caracterizado como símbolo da luta contemporânea por lideranças e agricultores residentes em assentamentos da reforma agrária em Santa Catarina[270] que tem uma perspectiva "politizada"[271] e positiva da Guerra do Contestado.

---

[269] Esta constatação vai ao encontro da reflexão de Castells (2001) de que o MST se vale de tradições locais, imagens e símbolos compartilhados pelos assentados como veículos de comunicação e recurso pedagógico na formação dos integrantes ou na montagem de ações. Vai ao encontro também à afirmação de M.P.Leite (2003) de que o MST desenvolveu-se e conquistou amplos apoios na sociedade brasileira, retomando e requalificando a luta pela terra por intermédio de uma intensa associação, prática e discursiva, entre mística e política.

[270] A denominação "assentamento da reforma agrária" é utilizada como referência de assentamentos *legais* (definitivos) ocorridos a partir de 1986 (programa de reforma agrária), que se constituiu a partir da organização/ação/pressão de trabalhadores rurais sem-terra integrantes do MST. Em sua maioria, esta condição é precedida pela anterior, de acampado, que é marcada pela provisoriedade e enfrentamento. Sobre estes aspectos, ver especialmente, Castells (2001) e Lazzaretti (2003). Os "assentamentos da reforma agrária" diferem de outros assentamentos ou reassentamentos ocorridos na história do campo brasileiro como projetos de colonização (ocorrido durante o regime militar, década de 70), reassentamentos de populações atingidas por projetos

Uma liderança do MST em Santa Catarina (G., Fraiburgo) afirma que João Maria foi um dos líderes da luta pela terra porque era um homem carismático, eticamente correto, tinha caráter, era dedicado ao povo, solidário, sonhador, lutador, religioso, humilde, moralmente impecável e determinado na luta pela defesa dos direitos dos excluídos, especialmente daqueles que estavam perdendo as terras para empreendimentos estrangeiros como o Sindicato Farquhar. E mais, apesar de velho e, portanto, fraco fisicamente, acredita ter enfrentado os soldados do exército sem medo e defendido o povo excluído[272]. Este discurso está prenhe de significados, como diria Ricoeur. A partir de João Maria, esta liderança buscou enfatizar em seu discurso a importância da organização dos trabalhadores, reforçou princípios éticos como solidariedade e insistiu na opção de João Maria pelos pobres para legitimar sua própria opção por eles.

A perspectiva das lideranças do MST é a de buscar, na Guerra do Contestado, elementos fortalecedores na organização contemporânea dos trabalhadores. Assim, participar deste movimento, especialmente na condição de liderança, requer, muitas vezes, uma mudança no paradigma. Isto ficou evidenciado no depoimento de outra liderança (R., Fraiburgo). Esta me contou que antes achava que João Maria era um profeta, um santo, São João Maria. Todavia, depois que entrou no movimento, conheceu a "verdade": João Maria não era santo, mas um homem de carne e osso que lutou para defender os excluídos contra os interesses dos poderosos e para garantir-lhes a terra. Confrontada com a "verdade" deste movimento social, esta liderança sugere ter feito uma opção de tornar o profeta e santo João Maria, instrumento político de transformação social. É importante ressaltar que este discurso foi feito na presença de integrantes do movimento e de estudantes oriundos de assentamentos da reforma agrária. Isto pode explicar sua ênfase no apoio de João Maria à luta dos trabalhadores sem terra no início do século XX. O que mostra que o João Maria apropriado pelos movimentos sociais, enquanto entidades e não pelos seus indivíduos, é o João Maria sacralizado politicamente pela própria Igreja Progressista.

A apropriação de João Maria no contexto escolar dos "assentamentos da reforma agrária" se faz pela via política. Assim como em outras escolas dirigidas pelo MST, os

---

hidrelétricos (barragens), regularizações possessórias e criação de reservas extrativistas. Sobre estas diferenças a partir de reassentamentos de populações atingidas por barragens ver, especialmente, Reis (1998 e 2001).

[271] Termo recorrente utilizado por lideranças sociais para se referir a uma postura conscientizada, comprometida, participativa e, freqüentemente, crítica do *status quo*.

[272] Também esta liderança refere-se a João Maria no contexto da Guerra do Contestado.

estudantes são organizados em "brigadas" [273] e responsabilizados por desenvolver atividades durante um determinado tempo. Na Escola Agrícola 25 de Maio (Fraiburgo), as "brigadas" assumem encargos semanais na organização da biblioteca, limpeza, jardinagem, horta, animais, alimentação. Os nomes escolhidos para identificar as "brigadas" desta escola no primeiro semestre de 2005 foram Karl Marx, Che Guevara e João Maria. Curiosa sobre a escolha de João Maria, procurei os integrantes desta brigada que estavam trabalhando na horta. Perguntei a eles porque tinham escolhido este nome e um estudante (45 anos, residente no Assentamento 30 de Outubro, Campos Novos) que me respondeu, de forma impaciente, com outra pergunta: "porque perguntas, você deveria saber, não é?". Tentando fingir tranqüilidade, perguntei por que deveria saber e ele disse, ainda mais indignado, "porque você é assentada e tem que saber estas coisas, não?". Respondi que não era assentada e insisti na pergunta. E ele respondeu, um tanto contrariado com minha falta de informação: "escolhemos João Maria porque ele lutou pelos pobres, lutou pelos agricultores sem-terra e lutou pelo direito à terra"[274].

Esta perspectiva politizada não impede que os participantes deste movimento o mantenham como "santo de devoção". Conversei em particular com uma estudante assentada e esta afirmou que João Maria é um santo, a quem deve sua vida, porque foi curada por ele a partir de uma promessa feita por sua mãe. Este processo foi verificado também no caso, interpretado antes, de entronização de João Maria como padroeiro da Capela do Assentamento Contestado.

De forma semelhante ao processo efetivado pela CPT, a identidade de João Maria lutador foi construída por lideranças do MST para fortalecer a luta atual dos trabalhadores sem terra. Desta maneira, não só apóiam a sacralização politizada efetivada através da Igreja Progressista e da CPT, como não inviabilizam sua venerabilidade no público alvo.

[273] Equipes que ficam responsáveis por tarefas semanais, mensais ou anuais dependendo da necessidade.

[274] João Maria é incorporado também em místicas, poesias, músicas e eventos promovidos pela escola e pelo MST.

Evento organizado pela CPT em Curitibanos – "Encontro celebrativo dos 11 anos de morte/ressureição de Irmã Jandira Bettoni", junho de 2005.
Foto: Tânia Welter.

Placa Bispo Diocesano de Caçador junto ao Capitel Monge João Maria, Lebon Regis.
Foto: Tânia Welter.

Placa junto ao Capitel Monge João Maria, Lebon Régis.
Foto: Tânia Welter.

Entronização de São João Maria como padroeiro da Comunidade Católica do Assentamento Contestado. Foto: Tânia Welter.

2. JOÃO MARIA NO PROJETO CONTESTADO

Numa perspectiva bastante diferenciada das anteriores, João Maria foi incorporado num projeto de resgate da memória do Contestado. A idéia do projeto surgiu em 1980 a partir do então candidato ao governo do estado de Santa Catarina (Esperidião Amin) que buscou na Guerra do Contestado e nos valores do "vencido", a inspiração para criar aquilo que chamou de identidade catarinense. Amin afirmava naquele momento que,

> para criar a identidade de Santa Catarina, para expressar numa única palavra o que é o catarinense, podemos buscar no Contestado uma alternativa. Nós podemos ganhar aqui esta palavra. Esta palavra é o homem do Contestado, é o jagunço, é o fanático, enfim é o homem que deu a sua vida para conseguir um pouco daquilo que nós já temos de justiça social; para conseguir que o Oeste catarinense fosse chão de propriedade de milhares de famílias. (...) Aqui neste local mora a identidade de Santa Catarina (apud Auras, 1991:323/4).

Inspirado por este sonho, este candidato, embora representante das elites catarinenses, apresentou sua proposta de governo fundamentada na "opção pelos pequenos" e na "participação comunitária". Auras (1991) considera este fato relevante, pois outrora,

> por ocasião da Guerra do Contestado (1912-1916), o poder oligárquico catarinense, através do "coronel" Vidal Ramos, então um dos maiores latifundiários do Estado, havia chamado a polícia, o Exército da República para dar um basta, pela força das armas, na rebelião dos incontáveis caboclos que, na luta messiânica pela terra, estavam subvertendo a ordem e tentavam impedir a chegada do progresso no interior de Santa Catarina. (...) De "fanáticos" e "bandidos" os subalternos, no entendimento das elites catarinenses, passam agora a desfrutar da condição, por elas outorgada, de "pequenos". Tal condição implica ausência de discernimento, de maioridade política. Os "pequenos" precisam de alguém que se responsabilize por eles, que os proteja, os conduza, os tutele. Alguém que, na pretensa posição de neutralidade, até mesmo recupere sua memória, conte seus notáveis feitos passados, como é o caso do Contestado (idem:10/11).

Já empossado, Amin reforça a necessidade de fazer justiça com a memória do perdedor ("jagunço" do Contestado) e o seleciona como protótipo do "homem catarinense".

> A intenção do meu governo era resgatar a memória social do homem do Contestado (...) tendo como tema político a "prioridade aos pequenos". Eu vejo que não há mais pequeno, não há mais esquecido do que este infeliz que perdeu a memória. Este sim, foi injustiçado (...). Eu estou convencido que este homem típico já existiu e foi destruído, tanto física quanto culturalmente, mas deixou

> muitas marcas culturais. Pena que para a Historia passam somente os vencedores, independentemente de sua virtudes. Este vencido, que a história registra apenas como "jagunço fanático", foi para mim, o mais típico dos catarinenses, podendo se afirmar que o perfil do nosso homem, é o homem do Contestado (apud C.Oliveira, 1992:163).

Para Auras (1991), na leitura do conflito, o "homem típico catarinense" passou a ser a questão fundamental, levando Amin a imputar ao "homem do Contestado" ações que certamente não fez, dadas as condições conjunturais em que vivia. Amim faz uma espécie de tradução livre dos atos do "jagunço ideal", e afirma que este

> - Fez uma luta nacionalista que consolidou em definitivo as nossas fronteiras.
> - Fez uma luta ecológica contra a devastação dos nossos recursos naturais, patrocinada então pelo capital estrangeiro.
> - Fez uma luta social contra a injusta propriedade da terra, perseguida pelos latifundiários da época.
> - Fez uma luta trabalhista contra o capital internacional que não admitia que alguém o fizesse escravo daquilo que já era dele (Amin, 1984:03).

Amin reconhece, no "homem do Contestado", o mais típico dos catarinenses por ter viabilizado e ser exemplo de uma série de valores que ele considera essenciais para o Estado, como o espírito comunitário, o repúdio à opressão e o sentimento de liberdade. Servindo como luva para sua plataforma política, considerava necessário resgatar-lhe a memória, o folclore e sua contribuição social.

Ao longo de sua gestão no Governo do Estado de Santa Catarina (1983-1986), criou o Projeto Contestado [275] e estimulou várias ações ligadas ao resgate, na ótica do governante, daquele conflito armado e de suas lideranças como João Maria. Além do empenho pessoal do governador, muitas instituições públicas, privadas e intelectuais foram envolvidas neste projeto e, a partir destas, diversas ações foram promovidas[276], como resgate de documentos, iconografia, narrativas de remanescentes e objetos do Contestado[277] e construção de sinais

---

[275] Sobre desdobramentos do Projeto Contestado, especialmente do período que atuou como coordenador (1985/87), ver Thomé, 2004.

[276] Machado (2004) observou que estas iniciativas governamentais são apoiadas pelas iniciativas políticas municipais desde o início da década de 80, especialmente nos apoios na construção de centros turísticos do Contestado nas cidades de Irani e Caçador, transformando sua história em mercadoria turística. Há também preocupação de inserir no currículo escolar as façanhas dos caboclos. Para este autor, as iniciativas de reconstrução institucional da memória do Contestado chocaram-se com o profundo silêncio sobre o conflito que vigora desde o final dela. Este silêncio é reforçado pela colonização de origem européia ocorrida entre os anos 30 e 40.

[277] Embora alguns estímulos tenham demorado para surtir efeito. É o caso da valorização da "bandeira do Contestado", que teria sido utilizada pelas populações sertanejas nos redutos durante a guerra. "Trata-se de um estandarte, de cor branca, medindo menos de um metro de altura por menos de um metro de largura, o desenho

diacríticos como monumentos, placas comemorativas[278], produção de documentários[279], livros[280], periódicos[281], peças de teatro, músicas/CD[282], obras de arte[283]; construção de museus específicos[284], Centro folclórico (Contestado) e exposições; restauração de cemitério, criação da Fundação Contestado e construção do Parque Temático do Contestado (Irani)[285]; organização de desfiles, bailes; concurso de músicas, poesias, lendas, cônicas; organização de simpósios e debates e até apoio informal a assentamentos de populações remanescentes. Estas ações foram iniciadas por Amim e algumas ainda se encontram em processo.

De todos os projetos especificados, gostaria de destacar o Parque Temático do Contestado (Irani) porque percebo que ele simboliza aquilo que se objetivava com este resgate. Embora ainda se encontre na fase inicial de construção às margens da BR 153, KM 64, município de Irani, o projeto do parque prevê a construção de anfiteatro, casa da memória, recepção para turista e reprodução em tamanho original do contexto da guerra incluindo igreja, "cidade santa", fonte de água de João Maria, estrada de ferro, local de combate, túmulo do monge, entre outros. Segundo a arquiteta (Silva, 2002:contracapa), este projeto levou em

---

de uma cruz, na cor verde" (Thomé, 2004:131). Em 2001, o Governador Esperidião Amin sancionou a lei nº 12.060, "reconhecendo a Bandeira do Contestado como símbolo Regional de Santa Catarina" (idem). Esta bandeira tornou-se o "Estandarte do Contestado" e símbolo do Contestado pelo artigo 41 da lei orgânica municipal de Fraiburgo nº 020/2001, sendo "obrigatório o hasteamento do Estandarte do Contestado ao lado da Bandeira Nacional, Estadual e Municipal, nos órgãos públicos, sob pena de responsabilidade administrativa do servidor e nos estabelecimentos privados, sob pena de não concessão da licença de localização" (apud, Lorenzi, 2003:33).

[278] Em 1986 foram erigidos os "Marcos Históricos do Contestado", vinte monumentos de pedras, cada um com sete placas de metal. A maioria dos monumentos foi instalada nos locais onde ocorreram os eventos mais marcantes da guerra: Fraiburgo, Lebon Régis, Caçador, Irani, Curitibanos, Porto União, Calmon, Matos Costa, Canoinhas, Rio das Antas, Mafra, Santa Cecília, Irinópolis e Timbó Grande (Thomé, 2004:121). As placas de metal tinham mapa da região do conflito, reprodução do monumento do Contestado, outras com os seguintes textos: 1) "Governo Esperidião Amin , preservando a história do Contestado"; 2) "Entre os anos de 1912 a 1916 ocorreram os episódios que ficaram conhecidos com a designação 'Guerra do Contestado' sobretudo, um conflito social em que milhares de caboclos tombaram defendendo seus direitos à posse da sua terra. Lutaram contra o sistema opressor, o capitalismo estrangeiro e o abandono em que se encontravam. Revoltaram-se contra os grandes fazendeiros, coronéis, autoridades e todos os que os subjugavam. Neste chão foi lançada uma semente por homens e mulheres do Contestado, o sonho de justiça social. Esperidião Amin Helou Filho"; 3) "70º aniversário do acordo de limites entre Paraná e Santa Catarina 1916 - 20 de outubro – 1986 Campanha do Contestado" e 4) um texto diferenciado para cada cidade, relacionado com os eventos da Guerra naquele espaço.

[279] Entre outros, "Contestado, a Guerra desconhecida" (Staub, 1985).

[280] Entre outros, "Contestado" (FCC e Governo do Estado, 1987).

[281] Por exemplo, Cadernos da Cultura Catarinense (1984) com textos de Esperidião Amin, Jali Meirinho, Marli Auras, Nelvio P.D.Santos, Guido Sassi e Oswaldo Cabral.

[282] Como "O Contestado - Oratório", com letra, musica e regência do maestro José Acácio Santana. Participaram da produção o Coral da UFSC, Coral Santa Cecília, Coral Santo Antonio dos Anjos e uma orquestra. Mais detalhes, ver Thomé, 2004:115.

[283] Entre outras, o mural produzido por Hiedy de Assis Correa (Hassis) em 1985, denominado "Contestado – Terra Contestada", atualmente exposto do hall da Universidade do Contestado (Campus Caçador). Mais detalhes sobre esta obra, ver capítulo VIII.

[284] Como Museu do Contestado em Caçador e Museu Histórico do Contestado em Irani. Para verificar parte do acervo de Caçador, ver capítulo VIII.

[285] Obras construídas ou em fase de construção às margens da BR 153, KM 64.

conta não somente a composição plástica espacial, mas "o espaço espiritual do povo que sempre cercou o povo daquelas paragens, num marco indelével, no traço de sua história". No cunho histórico, "baseia-se na epopéia do Contestado". É ainda visto como um projeto simbólico, já que as formas espaciais foram concebidas de maneira a simbolizar, "tanto a epopéia vivida por esse povo, na sua luta pela justiça social, quanto nele, em si, o caboclo, puro, simples e valente; mas, a sua espiritualidade (...), numa tentativa de buscar suas raízes mais profundas nos primórdios da História Universal". Por meio desta obra, pretendia-se "revelar a alma do caboclo" e, desta maneira, permitir que Deus se revele. Assim, conclui "é uma obra de essência espiritual, com sua busca mística de contato com o Criador" (idem). Veja que aqui novamente aparece a preocupação com o "caboclo", mas, neste caso, está sendo percebido como sinônimo de "pequeno", "infeliz", "perdedor" ou, como afirmou Auras (2001), aquele com "ausência de discernimento" e que necessita de "alguém que se responsabilize por eles, que os proteja, os conduza, os tutele".

João Maria aparece neste resgate como um monge que fazia pregações e curas. Surgiu e desapareceu no período anterior à Guerra do Contestado e, na esperança de seu retorno, legitimou e reencarnou no monge José Maria. Este, por sua vez, teria mobilizado os "pequenos" na luta contra o capital estrangeiro, contra a injustiça e contra a devastação (numa luta nacionalista, ecológica, social e trabalhista), conhecida como Guerra do Contestado.

Para Auras (1991), todo este movimento de resgate foi bastante contraditório, pois o mesmo grupo político que, na época do Movimento do Contestado (1912-1916), esmagou violentamente a utopia sertaneja e teve o papel de banir o Contestado da história oficial, buscou, na década de 80, resgatar, a seu modo, a memória do conflito.

Embora ressalte sua importância, o Projeto do Contestado congelou a memória de João Maria e dos protagonistas no passado, não estabeleceu vínculo com os dilemas sociais contemporâneos, como fez a CPT e o MST, ou demonstrou a contemporaneidade de João Maria. Embora com objetivos diferentes, o fato de ressaltar a bravura de personalidades como João Maria no Contestado, também contribui em seu processo de sacralização política.

CAPITULO VIII

FORMAS DE INSTITUCIONALIZAR JOÃO MARIA

Os discursos expressivos a respeito de João Maria em Santa Catarina também foram observados neste trabalho. Expressivo aqui está sendo visto não como forma de expressar algo para alguém, aspecto inerente à categoria discurso, mas se refere a discursos plásticos (obras de arte, monumentos, placas, santinhos, fotografias, desenhos) com conteúdo estético ou performático (poesias/décimas/desafios, músicas, espetáculos de dança, peças teatrais, documentários e filmes de ficção) que têm a finalidade de sensibilizar o observador ou consumidor a favor de João Maria e transmitir uma mensagem significativa[286].

Os discursos expressivos a respeito de João Maria se popularizaram a partir da década de 70, do século XX (mesmo com a repressão da Ditadura Militar no Brasil), mas especialmente a partir do início da década de 80, período marcado pela abertura política, surgimento de pastorais e movimentos sociais que promoveram uma dessacralização de João Maria.

Valentini (2005) afirma que o filão mercadológico do turismo faz despertar novos símbolos, ícones e interpretações destes movimentos. O resultado está intimamente ligado aos objetivos iniciais deste processo – qual é a imagem que se quer criar ou quais são os ideais que se quer salientar. Na questão específica da Guerra do Contestado, afirma

> que as investidas do turismo da guerra ressuscitaram heróis sertanejos, e no turismo cultural apareceram os elementos que "enriqueceram" a cultura dos caboclos e, cada vez mais, a necessidade de se conhecer os novos aspectos da História do Contestado (...). Mortos como bandidos, ressuscitados como "heróis", a síntese de uma representação forjada sobre a imagem do caboclo. (...) Como se vê, também na Historia do Contestado, os mecanismos de dominação e a propriedade sobre os símbolos da história são utilizados para justificar determinados entendimentos e ideologias (2005: 12).

Desta maneira, parto da compreensão de que os discursos expressivos, envolvendo a imagem e os símbolos de João Maria, não são formas ingênuas de expressão de uma tradição local ou devoção pessoal, mas formas de forjar ou popularizar idéias formuladas a partir de referências concretas. Os discursos expressivos, assim como outras formas discursivas, são

---

[286] Embora considere importante, não estou me apropriando das reflexões sobre turismo religioso neste capítulo.

interpretações construídas temporalmente por alguém a partir de referências próprias para transmitir mensagens significativas. Os discursos expressivos, portanto, também abrem um *mundo* do autor ou dos autores, e este fica disponível para infinitas leituras.

1. PATRIMÔNIO ARTÍSTICO-CULTURAL-TURISTICO

Procurei mapear, em todos os municípios, os discursos expressivos envolvendo João Maria. Assim, registrei discursos expressivos em museus, galerias de arte, papelarias, lojas, santuários, capelas, grutas, cruzeiros e até em locais menos convencionais, como barbearias, restaurantes ou sites na internet[287].

a) Museu do Contestado

De forma muito particular, percebi em Caçador um movimento intenso de resgate da história da Guerra do Contestado. Um dos entusiastas desta temática, Nilson Thomé, afirma que, no decorrer do século XX, o tema do Contestado "foi inspiração para muitos artistas sul-brasileiros ligados às artes visuais, cênicas e musicais" (2004:109) e que muitas destas foram acolhidas pela Universidade do Contestado. De fato, na biblioteca desta universidade é possível encontrar vasta produção sobre este tema e, no hall de entrada, é possível apreciar o Mural "Contestado – Terra Contestada", medindo 12,60 x 2,83 m, feito pelo artista plástico catarinense Hiedy de Assis Correa (conhecido como Hassis)[288].

Thomé (2004) explica que esta obra:

> Compreende sete seções, refletindo a Guerra do Contestado (1913-1916), mostrando a pregação do monge São João Maria, o povo excluído da Região do Contestado clamando por justiça social, o fantasma do trem-abutre desmatador e garantido por mercenários, o êxodo da população enxotada das terras contestadas pelo Paraná e Santa Catarina, o surgimento do Monge José Maria em Taquaruçu com o estandarte da cruz verde, os rebeldes do Contestado em combates contra os militares e, finalmente, as vítimas dos massacres nos redutos do interior catarinense (p.110).

---

[287] Por exemplo o site www.saojoaomaria.com.br com imagens de "São João Maria – o santo dos caboclos".

[288] Segundo Thomé (2004), em 1985 o governo do Estado de Santa Catarina fez um convênio com a Fundação Educacional do Alto Vale do Rio do Peixe (hoje Universidade do Contestado) para desenvolvimento do Projeto Contestado. Hassis foi convidado a participar produzindo o mural "Contestado – Terra Contestada". Esta obra foi primeiramente apresentada ao público, em 1985, no Museu de Arte de Santa Catarina e, depois de exposições e restaurações, foi instalada definitivamente em 2000 no Campus de Caçador da Universidade do Contestado.

Segundo Thomé (2004), esta obra tenta reproduzir, a partir das imagens, o movimento do Contestado. Aquele que foi identificado como "monge João Maria" aparece no contexto anterior à guerra, mas vinculado à população denominada como "excluída" que vai, no momento seguinte, clamar de forma organizada por justiça social. Nesta obra, João Maria é representado numa figura altiva, comunicativa, que envolve as pessoas e promove comoção coletiva. Aqueles que estão em torno são representados em situação de desespero, morte e sofrimento. Conforme ressaltei no capítulo anterior, ao longo da gestão do Governo do Estado de Santa Catarina, 1983-1986, foi criado o "Projeto Contestado" que estimulou ações de resgate, na ótica do governante, daquele conflito armado. Diversas instituições foram envolvidas neste resgate que culminou em ações concretas, entre elas, construção de placas comemorativas e museus específicos, como o Museu do Contestado de Caçador. Este foi inaugurado, em 1986, no centro de Caçador. No pavimento térreo, o Museu abriga três salas de exposições permanentes: "Sala Osires S. Guimarães", com acervo da Ferrovia do Contestado; "Sala Esperidião Amin Helou Filho", com acervo da Guerra do Contestado, "Sala Victor Kurudz" com acervo dos pioneiros de Caçador e do Alto Vale do Rio do Peixe. Além destas salas, o museu abriga antigos objetos utilizados durante a Guerra e a construção da estrada de ferro São Paulo-Rio Grande.

Na visita que realizei ao museu em 05 de maio de 2005, chamou-me atenção um painel intitulado "A presença da Igreja em Caçador – Frei Rogério, o apóstolo do Contestado" contendo uma breve biografia, fotografias deste sozinho e juntamente com populares e suas correspondências. Sem considerar profundamente o conteúdo, o que chamou minha atenção foi justamente o título, pois este indica a mensagem subjacente – o Frei, como representante da Igreja, era portador de uma proposta apaziguadora dos conflitos, ou seja, recuperando a imagem do Frei, buscou-se valorizar a presença da Igreja no conflito.

Há diversas imagens de João Maria nesse museu. Uma delas, foto atribuída a Atanás Marcaf na literatura, estava acompanhada das seguintes informações:

> Monge João Maria – o São João Maria para os caboclos da Região do Contestado, eremita que perambulou pelos sertões entre 1890 a 1911. Era pregador, curador e conselheiro, sendo identificado na História como João Maria de Jesus, pessoa diferente de outro monge, João Maria, que era conhecido como João Maria de Agostinho, que também perambulou pela região entre 1840 até por volta de 1900.

Inspirado numa história de eventos, este discurso explicita as diferenças de nomenclatura, características e temporalidade entre os diversos "monges". Além disto, sugere que este (ou estes), foi pregador, curador e conselheiro reconhecido como santo, mas apenas para "os caboclos da Região do Contestado". Aqui novamente se repete a importância de João Maria para um grupo étnico, os caboclos, e a demonstração da multivalência de João Maria, para uns, santo, para outros, monge.

Outra imagem de João Maria intitulada "Cruz da Esperança" foi pintada em tecido por José Renato Borges (Videira) e apresenta o monge líder da Guerra do Contestado em ação, indicada pelo facão e a "Bandeira do Contestado" em punho.

Noutra instalação, uma figura franzina segurando um cajado de madeira, denominada como João Maria, aparece durante a Guerra do Contestado entre os soldados do Exército Brasileiro e os "rebeldes", formados em grande parte por "caboclos". Trata-se de um conjunto de bonecos construídos em 1991 (restaurados em 2000) para uma peça teatral intitulada "Peludos x Pelados – a guerra camponesa do Contestado", cujos textos e direção são de Renato Perré. Os bonecos foram construídos em tamanho natural utilizando materiais como tecido, madeira, espuma, algodão.

A partir desta obra e das anteriores, vejo que este museu tem informações que querem servir a vários segmentos, especialmente à Igreja e ao povo em geral, e suas peças não podem ser analisadas sozinhas. O Museu produz uma relação entre elas que tem uma finalidade educativa e, portanto, é uma versão "letrada" dos eventos e dos personagens. Apresenta dados históricos interpretados porque escolhe alguns, deixa outros de fora, valoriza ou até cria outros.

Este museu foi construído como ação do "Projeto Contestado" (Governo Amim) e, de uma maneira geral, veicula uma mensagem positiva do Contestado, demonstrando a ação dos protagonistas sertanejos e de seus líderes. Apresenta João Maria, ora como santo, ora como monge guerreiro. No primeiro caso, está vinculado apenas aos "caboclos" (ignorantes e crédulos) e, no segundo, como líder do movimento dos sertanejos, fazendo uma associação que não é recorrente na região entre o monge e o Contestado, ou seja, produzindo uma versão oficial da história.. Embora queira transmitir a mensagem de que este movimento foi legítimo e com perspectivas inclusive nacionalistas, apresenta a figura do Frei Rogério como apaziguador dos conflitos, neste caso, promovidos pelos sertanejos. Esta instalação concretiza uma incoerência com a proposta inicial do Projeto.

b) Os sentimentos “caboclos”

Logo que cheguei à cidade de Fraiburgo, em maio de 2005, fui apresentada, através do folheto de divulgação turística, a um dos pontos turísticos da cidade – a “Gruta João Maria – o monge do Contestado”. Esta gruta está construída numa avenida de entrada na cidade, à beira do Lago Central, próximo da Praça Maria Frey, do Portal da Cidade “Fraiburgo – capital brasileira da maçã” e do Hotel Renar. A partir das indicações no folheto, apesar de não conhecer nada da cidade, encontrei com facilidade o local da gruta. Naquele momento, pude apenas constatar que a gruta havia sido construída com pedras, coberta com gramado e fechada com um portão de ferro. No interior observei que havia água corrente, uma placa de madeira com um texto ao qual não tive acesso, uma cruz de madeira com algumas fitas, bancos de pedra, algumas folhagens verdes e flores artificiais. No chão, antes do portão de entrada, constatei restos de cera derretida e mechas de cabelos, indicando claramente que o local servia para rituais de devoção e pagamento de promessas.

Numa segunda visita (06/junho/2005), procurei a gerência do Hotel Renar para conhecer o interior da gruta e maiores informações sobre ela. O gerente não soube informar maiores detalhes sobre a construção da gruta a não ser o fato de que ela foi construída no local conhecido como a fonte de João Maria. Disse-me, também, que as pessoas recorrem há muitas décadas a esta fonte para pegar a “água santa”, para utilizá-la em procedimentos curativos, purificadores, protetores e para utilização em rituais de batismo e fertilização da produção. O gerente do hotel enviou uma funcionária para que abrisse a gruta e permitisse minha visita ao seu interior. Perguntei a esta funcionária por que a gruta permanecia fechada e inacessível às pessoas. Esta explicou que a gruta estava fechada há pouco tempo e a decisão por trancá-la foi justificada pelas inúmeras depredações de vândalos ao patrimônio. Contou ainda que, recentemente, teve denúncias de que a água da fonte estava poluída. Assim, como a gruta está dentro da propriedade do Hotel Renar e foi construída pelo proprietário, a decisão foi fechar a gruta para visitantes, para se proteger de possíveis processos. A funcionária ressalta que o hotel oferece visitas guiadas aos seus hóspedes para conhecer a gruta e não se opõe a abri-la para qualquer interessado.

Logo que entramos na gruta, deparei-me com uma placa de madeira contendo o seguinte texto, gravado em letras douradas:

> São João Maria: segundo a tradição cabocla este era o monge, o profeta, o curandeiro, o santo João Maria de Jesus, João Maria de Agostinho, que percorreu os sertões do território contestado no final do século passado, até 1908. Respaldado e venerado por milhares de pessoas devotas, São João Maria pregava a palavra de Deus, aconselhava os aflitos, fazia orações comunitárias, abençoava bens e pessoas, medicava enfermos, curava os doentes com plantas e ervas nativas. Sua passagem pela região do Contestado, ficou marcada nos olhos d'água que abençoava, nas cruzes que erguia e nas árvores que plantava. Deixou a sua imagem gravada e perpetuada na mente e na tradição dos caboclos. Propriedade Hotel Renar, 12.10.1995.

Este texto aponta para um mundo institucionalizado pelo Hotel Renar ou seu dono, que constrói João Maria sem se preocupar com a exatidão histórica factual e produz uma versão disciplinada de um homem bondoso, comprometido com o bem estar do povo, a religião e não se relaciona com a Guerra, exceto como uma espécie de pastor das "ovelhas caboclas". Aqui ele não aparece como líder e fica restrito ao período anterior a Guerra do Contestado.

Nesse mesmo dia, procurei a Secretaria do Desenvolvimento e Turismo da Prefeitura Muncipal de Fraiburgo para obter maiores informações sobre o município. Recebi folhetos, pedido de desculpas pela desorganização do governo anterior e uma indicação para procurar a Secretaria de Cultura do Município. Lá, fui informada por uma funcionária sobre as atividades e espaços "de cultura" que têm uma relação com a Guerra do Contestado: Casa de Cultura, Museu do Jagunço e Grupo de dança da Guerra do Contestado. A Casa de Cultura funciona na antiga casa de Lydia Frey (uma das famílias de colonizadores alemães de Fraiburgo no início do século XX), na entrada oficial da cidade de Fraiburgo, ao lado do Lago Central e do Hotel Renar, espaços construídos e preservados para chegada e usufruto do turista. Os espaços da casa são ocupados pela exposição do acervo pessoal desses colonizadores (móveis, utensílios domésticos e objetos). No local em que funcionava a garagem da família, foi organizado o "Espaço caboclo", com artefatos e objetos pessoais utilizados pelos "jagunços" durante a Guerra do Contestado, artefatos e objetos de grupos indígenas da região (sem identificação precisa) e objetos utilizados na vida no campo (arados, panelas, monjolo). A disposição dos acervos, com destaque para o acervo pessoal dos colonizadores alemães, chamou a atenção. Além do acervo "dos caboclos do Contestado" estar disposto de forma pouco apropriada e sem qualquer destaque numa garagem, para uma funcionária da Secretaria de Cultura esse acervo está inadequado na Casa de Cultura, porque "não faz parte da cultura do município".

Esse acervo deveria, segundo ela, ser enviado para o Museu do Jagunço que fica na localidade de Taquaruçu (local de um dos combates da Guerra do Contestado e onde ocorreu a primeira Romaria da Terra), distante cerca de 20 quilômetros do centro da cidade, cuja única forma de acesso é de carro particular (não há transporte coletivo), por uma estrada não pavimentada, e que não consta dos materiais de divulgação turística. A estratégia de enviar o acervo do caboclo/jagunço/índio ao Museu do Jagunço me parece uma maneira sutil de escondê-lo dos visitantes e, ao mesmo tempo, valorizar o acervo dos colonizadores.

Em visita ao museu em março de 2007, dois anos depois, constatei que o acervo havia mesmo sido transferido para o Museu do Jagunço, e estava exposto no espaço antes ocupado pela escola municipal. Com a nucleação[289], a escola de Taquaruçu foi fechada e as crianças passaram a ser transportadas para outras escolas da região.

Conheci o Museu do Jagunço em junho de 2005 e naquele momento ele só era aberto para visitação pela zeladora, que é uma funcionária pública, reside ao lado do museu e é descendente dos colonos de "origem". O Museu fica na localidade de Taquaruçu em frente à Igreja Católica, próximo do cemitério e da Gruta de João Maria. Realizei esta visita com duas moradoras da região que não conheciam o museu, uma delas remanescente da Guerra do Contestado (O.P.) e que se reconhece como "cabocla" ou "jagunça". Ela pertence a um grupo que participou na condição de protagonista da Guerra do Contestado, formado a partir de relações de parentesco e afinidades religiosas, antes da guerra e reside, grande parte, na localidade de Taquaruçu de Cima. Durante a guerra e, posterior a ela, as relações entre este grupo e outros, especialmente formados pelos "de origem" era marcada por muitos conflitos em torno das questões territoriais e religiosas. Os "caboclos" afirmavam ser os donos legítimos das terras e portadores de uma cultura e religião transmitida "pelos antigos" e, portanto, diferente daquela que se tentou implementar por meio das Ordens Religiosas estrangeiras. Já os "de origem" eram vistos por este grupo como usurpadores porque "roubaram" suas terras, expulsaram a maioria e desrespeitaram aqueles que sobreviveram e, também como exploradores de sua mão-de-obra. Esta relação conflituosa atua na demarcação

[289] Nucleação é uma ação administrativa e objetiva reunir os alunos que estudam em localidades, geralmente em escolas multisseriadas, em escolas maiores. As administrações geralmente consideram que esta ação trará benefícios aos alunos que terão acesso a uma estrutura ampliada e a outros alunos.

identitária entre "nós" e "outros", ao mesmo tempo, fortalece os elementos do primeiro grupo[290].

Antes desta visita ao Taquaruçu, conversei longamente com O.P. que fez severas críticas à construção e administração do museu. Afirmava que quem estava naquele momento como zeladora era "de origem", o que a tornava estranha a toda a história do Contestado ou a identificava com o "outro" grupo e com tudo que este significava (usurpador, explorador, desrespeitoso), e por isto não tinha o direito de estar ali, no seu entendimento, quem devia assumir este encargo era gente dali mesmo, ou seja, os "caboclos". Lembrou diversas vezes que ela "ganhava" por este trabalho[291] e mesmo assim o local estava mais fechado que aberto. A suposta usurpação histórica promovida pelo grupo "de origem" aos "caboclos" era aqui resgatada para caracterizar esta senhora.

Desafiei-a para visitar o museu e ela aceitou, depois de muito resistir. Tivemos contato juntas ao acervo de fotografias, textos, livros, cópia de orações, décimas, músicas, objetos pessoais e instrumentos utilizados (ou reproduzidos) durante a Guerra do Contestado, como facões, bandeiras, armas, além de artefatos indígenas. O museu expõe diversas imagens e objetos pessoais "de João Maria" como talheres, baú, orações, cajado. As orações teriam sido reproduzidas a partir daquela que foi originalmente escrita por João Maria e servem como amuleto da sorte e forma de proteção pessoal, conforme descrevi no capítulo IV. A zeladora do museu confirmou uma prática, que havia observado entre os joaninos, de que muitos moradores locais, inclusive crianças, ainda utilizam a prática de copiar a oração de João Maria e carregar junto ao corpo. Parecia muito satisfeita em me contar isto e nada lembrava a idéia de uma crítica. Segundo a zeladora, o museu recebe pouca visitação e há venda de livros sobre a Guerra do Contestado.

Durante a visitação ao museu, fiquei observando como O.P. se manifestava diante das fotos, registros e instrumentos de parentes seus, destaque a seu avô, um dos líderes do reduto de Taquaruçu. Ela parecia emocionada e constantemente mostrava-me objetos que tinham relação com ela, como que para mostrar que o Museu tinha objetos que pertenciam "ao seu grupo". Embora tenha confessado, ao final da visita, que gostou muito do museu e do cuidado que a zeladora tem com ele, continuou afirmando que sua comunidade não participou do

[290] O processo contrastivo entre "brasileiros" e "italianos" ou outros "de origem" foi observado por diversos autores, mas gostaria de destacar aqueles que têm uma aproximação também geográfica com a população observada aqui, Bloemer (2000) e Locks (1998).

[291] Esta é funcionária vinculada a Secretaria Municipal de Educação e estava em "desvio de função", uma vez que era concursada como merendeira.

processo de escolha do local do museu e nem participa de sua administração. A crítica me parece ser à usurpação de uma memória daquilo que, para esta, é de "seu grupo", de sua "história", pelo outro grupo que está atuando como definidor e administrador dela.

Conheci também a Gruta de João Maria, que foi construída em 2003 ao lado da Igreja de Taquaruçu, de frente para uma quadra de esportes e de costas para a Igreja e o cemitério. Dentro do Museu do Jagunço havia um cartaz intitulado "Gruta em Homenagem ao Monge João Maria" com as seguintes informações:

> A partir do ano de 1800, foi comum em nossa região a presença de monges, que aconselhavam, benziam, recomendavam remédios ao povo e plantavam cruzes de cedro. O mais famoso deles foi o "Monge João Maria", tendo como um de seus sucessores "José Maria" que esteve em Taquaruçu de Cima na Festa do "Padroeiro Bom Jesus" em agosto de 1912. Quando a cruz brotava o povo acreditava que o tempo seria de fartura, boa safra, saúde e paz. Ela é o símbolo da luta dos antepassados na Guerra do Contestado. Hoje o povo planta as cruzes de cedro em respeito ao passado e aos Monges. /Taquaruçu de Cima, 90 anos da Guerra do Contestado (03 de agosto de 2003). /Fraiburgo – a terra da maçã (Gestão 2000 – 2004).

A gruta possui o mesmo formato da "Gruta João Maria", construída pelo Hotel Renar no espaço urbano de Fraiburgo. No caso de Taquaruçu, a gruta foi feita com pedras e coberta com grama. Em seu interior havia uma fonte de água, cruz de madeira, bancos de pedra, uma imagem de santo (São Sebastião) e uma cruz de cedro brotada em frente. Havia assistido à gravação de uma procissão e um terço (cantado) realizados nesse espaço, durante a Quaresma de 2005, pela comunidade católica de Taquaruçu de Cima. Perguntei aos mesmos o que achavam da gruta. Eles afirmaram que não gostaram dela, que o local e a construção não têm qualquer relação com sua história e com João Maria e, portanto, digo eu, não foi sacralizado nem possui sacralidade. Esta situação é, no mínimo, paradoxal porque a cruz de João Maria foi plantada no momento da construção da gruta e, mais, brotou, o que geralmente indica a presença e benção de João Maria, ou seja, a consagração do lugar. Este fato desestrutura a compreensão inicial de que a plantação da cruz e sua brotação seriam suficientes para garantir a sacralidade também do lugar. Neste caso, isto não foi suficiente porque faltou a legitimação por parte da população interessada, neste caso, os "caboclos".

Quando os "caboclos" afirmam não ter participado das decisões a respeito do local e dos detalhes da construção estão, em certa medida, reagindo contra o aspecto mercadológico do João Maria associado ao Contestado. Há, no Museu de Caçador e, nestas evidências, uma

apropriação do mundo de João Maria numa forma de institucionalização que o associa ao Contestado. Isto é muito interessante se confrontado com a afirmação recorrente no campo, de que eles não estavam conectados. Quer dizer, lá no campo com os que cultuam João Maria, a ênfase é no aspecto religioso/curador/benfeitor de João Maria. Aqui, é na relação dele com aqueles que foram vítimas na Guerra do Contestado.

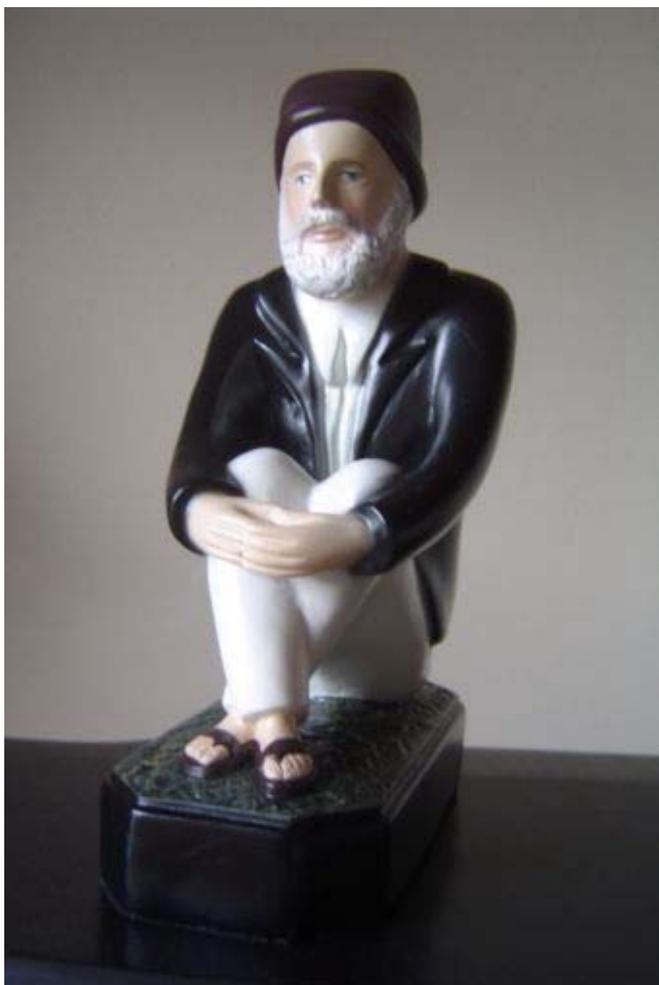
A falta de legitimidade dos "caboclos" impede que se complete o processo de sacralização da gruta, embora a cruz tenha brotado, e justifica a situação de abandono e falta de manutenção que vi em março de 2007 - não havia água, imagem de santo ou qualquer vestígio de usufruto. Este processo está vinculado ao processo histórico de segregação empreendido pelos "de origem" a este grupo. Os "caboclos" afirmam que continuam sofrendo com a segregação histórica imposta pelo primeiro grupo desde que chegaram ao local, impedindo-os de participar de atividades nos espaços públicos como a Igreja, Salão Comunitário, Museu, escola, cemitério e quadra de esportes. Ela só ocorre quando os eventos são promovidos por estes e ligados a sua cultura religiosa – Recomendação de Almas, Terço Cantado. A exclusão é dada, segundo eles, pelo preconceito à sua cultura religiosa, pelos preços abusivos cobrados nos eventos promovidos pela Igreja, considerados impeditivos por sua condição de classe. Para acirrar ainda mais os ânimos, os caboclos afirmam que a gruta de João Maria foi idealizada e construída pelos "de origem", ao lado da Igreja, salão e cemitério de Taquaruçu, todos estes administrados e utilizados apenas pelo mesmo grupo e distante da residência dos "caboclos". Por certo, esta é uma explicação plausível para a sensação de insatisfação e não identificação dos caboclos pela gruta de João Maria de Taquaruçu já que ela está distante de seu ideário religioso e, mais, está ao lado daquilo que parecem abominar, o *mundo* excludente dos "de origem".

Aqui, outro elemento se apresentou na configuração do *mundo* joanino, elemento este apresentado pela produção "cultural" em que João Maria aparece - ele parece ser um *mundo* etnicamente definido, os joaninos são os "caboclos". Afirmei anteriormente que a presença de João Maria ocorre de forma mais ampla, embora os dados apontem que sua gênese está ligada aos "caboclos". Os desdobramentos da valorização desta cultura "cabocla" (Martins, 2001) pelos outros grupos, especialmente os "de origem", são significativos para pensar o processo histórico do *joanismo* em Santa Catarina. Voltarei a isto nas considerações finais.

Em junho de 2005 conheci uma obra de arte sobre a Guerra do Contestado numa loja que vende decorações, obras de arte e produtos de pintura em Fraiburgo. Esta obra (óleo sobre

tela medindo 3 x 1,5 m), feita por Elisa Helena de Almeida Gutierrez descreve a "História da Guerra do Contestado". Foi feita sob encomenda em 2002. De forma semelhante à obra de Hassis (exposta na Universidade Contestado, campus Caçador), esta objetiva resgatar a história da Guerra do Contestado a partir da chegada da estrada de ferro, a organização de redutos e do Exército de São Sebastião em torno de João Maria, os combates com o Exército brasileiro e o bombardeio da Igreja Católica de Taquaruçu. A autora contou que buscou dados históricos e informações orais para elaborar esta obra. Sobre a representação de João Maria, ela afirmou que não quis reproduzir a imagem corrente de um velho magro, maltrapilho e o fez mais gordo e agasalhado, ou seja, ela relaciona João Maria com a Guerra e o coloca numa perspectiva positiva – gordo e agasalhado.

c) Os olhos azuis de João Maria

Apesar de ter conhecido muitos devotos de João Maria, conheci poucas explicitações públicas desta devoção em Campos Novos, embora significativas. A primeira foi uma reprodução da imagem de João Maria em pintura guache (tamanho 50x30 cm), feita em 1994 e exposta numa barbearia. Segundo o proprietário da barbearia, o artista (João Batista Valente) era portador do vírus HIV e ofereceu o quadro para vender. Este comprou com objetivo de ajudar o artista, mas em seguida ele faleceu.

Depois de procurar em diversas cidades e locais, fui informada que poderia comprar a imagem de São João Maria em gesso no Santuário de Nossa Senhora Aparecida, de Campos Novos. Procurei o santuário que está localizado no Bairro N.S.Aparecida e para onde

acorrem milhares de pessoas todos os dias, mas as funcionárias disseram que estavam em falta da imagem e que poderia encontrar na secretaria da Igreja Matriz (católica). Exatamente lá encontrei para venda uma imagem do "Profeta João Maria" (Foto: Tânia Welter) em gesso, de cerca de 20 centímetros de altura, fabricada em São Paulo. Diferente das demais imagens que tive acesso durante a pesquisa, João Maria é representado por uma imagem masculina mais próxima dos europeus – olhos azuis, nariz afilado, barba bem aparada, vestindo camisa e calça branca, paletó e gorro escuro (substituindo o gorro de jaguatirica). Esta caracterização pode ter sido motivada por interesses comerciais para atingir outros grupos e talvez tenha sido inspirada na representação de Jesus Cristo (com olhos azuis e pele clara).

d) "Águas Santas" e ancestralidade

A Vila de Curitibanos foi palco de muitas violências durante a Guerra do Contestado, especialmente por ser, então, o maior centro administrativo, judiciário, documental e espaço de ostentação do poder econômico da Região do Contestado. Em setembro de 1914, cerca de ¾ da vila foi incendiada, destruindo o prédio da Intendência Municipal, diversas repartições públicas e residências (Felippe, 1995:173). Aos gritos de "chega de pobreza", diversas casas e armazéns foram arrombados e saqueados e todos os papéis do cartório foram queimados pelos "rebeldes" (Derengoski, 2000:67). Fatos como estes promoveram uma visão "negativa" dos curitibanenses a respeito do Movimento do Contestado e tudo que se relacione com ele. As "sobrevivências" estão marcadas pela idéia de violência e de repúdio.

Logo que cheguei a Curitibanos soube da existência das "Águas Santas" no Bairro Águas Santas. Assim que foi possível, fui visitar o local. Depois de andar e perguntar muito, encontrei uma pequena praça cercada e não identificada, numa posição mais baixa que a rua, em desnível e só tive certeza que era o local que procurava quando avistei uma placa com a seguinte inscrição "Monumento Monge João Maria", nome dado pela prefeitura municipal. A praça é composta também por árvores, gramado, bancos de concreto, local próprio para colocar velas, uma fonte de água, que está coberta, e uma bomba manual para retirar água dessa fonte.

Felippe (1995) registra a presença anterior de uma capelinha no local, onde eram realizados eventos religiosos e festas em homenagem a São João Maria e cuja edificação teria

sido feita pela “Ordem de São João Maria”, uma Sociedade Encoberta sob o patronato camuflado de São Bom Jesus (“porque São João Maria não é santo de almanaque”). O autor afirma que a capelinha era de madeira, coberta com tabuinhas lascadas de pinheiro e “foi construída sobre uma vertente de água potável, junto da qual conta a tradição local ter o monge João Maria pernoitado três vezes” (p. 33). O autor afirma que nesse local eram realizadas duas festas por ano: Bom Jesus (06 de agosto) e São João (24 de junho), ambas disfarçadamente em honra de São João Maria. Essas festas eram espaço para fogueiras, foguetório, música, mas também pagamento de promessas, rezas antigas (terço, preces e cantos sacros). No mesmo espaço, eram realizadom leilão de prendas, bebidas, comida (churrasco) e baile. Durante a realização dessas festas, eram freqüentes os relatos sobre as capacidades especiais de João Maria.

Felippe descreve, também, os detalhes de uma festa de São João Maria realizada, nesse local, em 24 de junho de 1939. O sebo derretido das velas caseiras para pagamento de promessas teria ocasionado o incêndio da capelinha e também da segunda no ano de 1960. Depois disso, a capelinha não foi mais reconstruída e apenas na década de 80 a prefeitura mandou erigir o monumento que está no local até hoje. Segundo Aldair Goeten de Moraes[292], o monumento “Monge João Maria”[293] foi construído pelo Prefeito Armando Costa (1983-1989) e planejado por uma arquiteta do Rio Grande do Sul.

Apesar de ter sido, em certa medida, tomado por uma celebração oficial com a construção do monumento, o fato de ser um monumento a João Maria e não ao Contestado parece evitar criar problemas sérios de aceitação do local. Ele é bastante conhecido e procurado pelas pessoas, independentes, para participar de rituais ou pegar “água santa” na fonte de João Maria. Além disto, como descrevi no capítulo VII, o evento realizado em julho de 2005, organizado pela CPT e outros movimentos sociais, intitulado “Celebrando a vida”, realizou-se nesta fonte. Esse evento, cuja motivação maior era a reflexão politizada dos processos sociais a partir dos protagonistas e de lideranças, finalizou com a peregrinação coletiva e reflexiva até as “Águas de João Maria”, onde foi realizado um ritual religioso coordenado por um padre católico progressista e a distribuição da “água benta” retirada da fonte de João Maria.

[292] Secretário Municipal da Indústria, Comércio e Turismo, Prefeitura Municipal de Curitibanos (2005).
[293] No segundo piso do Museu de Curitibanos está exposta uma fotografia deste monumento, ao lado da fotografia de João Maria de Agostinho.

Estava realizando uma pesquisa bibliográfica na Biblioteca Pública de Curitibanos quando me deparei com uma obra de arte exposta numa parede central. Era um painel intitulado "Monge João Maria", cuja técnica foi acrílico sobre madeira, medindo 1,75 x 2,84m, feito em 2004 pelas acadêmicas do Curso de Educação Artística da Universidade do Contestado, Elizandra A. Poleza e Ivonete Fontana[294] (foto na página 225). A obra retrata João Maria sentado falando/ensinando a um grupo de pessoas que estavam em torno dele. As artistas explicam sua obra em um texto:

> Foi com o objetivo de divulgar a história da região de Curitibanos que pensamos em pintar um painel com a figura lendária do Monge "João Maria" proporcionando um conhecimento sobre a história. (...) Decidimos criar um painel com essa temática para valorizar e ressaltar esse personagem. Pois esta história e acontecimentos são lembranças que só pessoas mais velhas (sábias) conhecem por meio de falas contadas por seu avós. É necessário manter esta história viva e presente em nosso meio. E através do registro de imagens estaremos resgatando os fatos que fizeram parte da vida de nosso ancestrais. (...) Nossa única pretensão é ajudar a manter viva na memória as lembranças do Monge e ajudar a proporcionar uma herança histórica às novas gerações.

Esta obra, realizada como trabalho acadêmico, indica uma preocupação com uma memória histórica que se acredita estar se perdendo. O resgate seria efetivado em torno da imagem do Monge João Maria, ou seja, aquele vinculado aos movimentos sociais e a Guerra do Contestado, que não é o mesmo da tradição dos joaninos – santo, profeta e enviado de Deus. Desta maneira, embora sugiram estar resgatando a memória as "pessoas sábias", estão reforçando a imagem dessacralizada e institucionalizada.

e) A estrada e o capitel

Logo que saí da parte urbana de Lebon Régis, já na Rodovia Luiz Dacol Filho (SC 453) em direção a Fraiburgo, deparei-me com uma placa identificando o "Capitel Monge João Maria". Tratava-se de uma pequena capela contendo em seu interior uma imagem de João Maria, pintada diretamente na parede, uma cruz de Madeira, várias imagens de gesso de

---

[294] Produção artística apresentada como exigência para aprovação na disciplina de Pratica de Ensino de Educação Artística, Artes Plásticas II, do Curso de Artes Visuais, ministrada pela Universidade do Contestado, UnC Caçador.

santos, entre eles Nossa Senhora Aparecida, uma imagem de Iemanjá, cera derretida e mechas de cabelos. No entorno dessa construção, havia apenas um ponto de ônibus e uma produção de *pinus elliotis* (chamado popularmente de "pinheiro americano"). No espaço externo do capitel constatei duas cruzes superpostas (uma de madeira e outra de concreto), um poço e uma torneira com água. Apesar de sua localização e de não ter nenhuma outra informação, estes aspectos indicam que o local era, provavelmente, um antigo pouso de João Maria.. A imagem de Iemanjá indica que ali é local também para oferenda a divindades das religiões afro-brasileiras. Durante alguns minutos que estive ali, constatei que o local é visitado por muitas pessoas. A maioria pára em frente ao capitel, faz o final da cruz e, em seguida, toma água da torneira ou a leva em garrafas.

Próximo do Capitel, há uma placa indicando a inauguração da pavimentação asfáltica da Rodovia Luiz Dacol Neto (trecho Rio Correntes-Lebon Régis) em maio de 2000 pelo Governo do Estado (Secretaria do Estado de Transportes e Obras). Esta informação indica que a pavimentação asfáltica e o capitel foram inaugurados conjuntamente.

Na parede externa da capelinha havia duas placas. A primeira continha o seguinte texto, assinado por Dom Luiz Carlos Eccel, Bispo Diocesano de Caçador, em maio de 2000:

> Aqui resgatamos a memória do monge e profeta João Maria. Ele nos deixou a certeza de que os vencidos de ontem e os excluídos de hoje amanhã vencerão. Esta é a água da esperança: é o sangue de caboclos e caboclas clamando por justiça.

Este texto é bastante instigante na medida em que foi assinado por uma autoridade católica, neste caso, um bispo e, portanto, representa o pensamento da Igreja Católica Romana. A partir do conteúdo do texto, é possível depreender que esta autoridade está vinculada à Igreja Progressista, pois ressalta o comprometimento de João Maria com o povo e com as lutas sociais. A relação estabelecida neste discurso, entre a água, que brota nesse espaço, com a suposta "esperança" de João Maria por um futuro onde os excluídos "vencerão" e com o sangue dos caboclos reforça a idéia da intermediação de João Maria entre "fé e vida", empreendida pela Igreja da Libertação, e da institucionalização de João Maria a partir a bandeira dos pobres e "excluídos".

A segunda placa é representativa de João Maria dessacralizado e parte de uma autoridade estatal - Esperidião Amin governador do Estado de Santa Catarina, maio de 2000:

> Há mais de um século, a voz do monge João Maria percorreu esta região exigindo vida para os excluídos e proteção para a natureza.

Na mesma linha do bispo anterior, este discurso busca relacionar João Maria a uma suposta preocupação com exclusão e injustiça social, acrescida da proteção à natureza. No capítulo VII tinha afirmado que o Projeto Contestado, efetivado a partir a década de 1980, tinha congelado a memória de João Maria no passado, também porque não havia feito uma relação com os movimentos contemporâneos. Aqui, percebi que esta relação, entre um movimento do passado com a luta contemporânea por "vida aos excluídos", ocorre e está inspirada pela concepção das Pastorais Sociais da Igreja. De qualquer forma, é uma interpretação institucionalizada e dessacralizada de João Maria.

Importante observar como um simples capitel pode congregar diversos sentidos em torno de João Maria. Por parte de instituições como a Igreja e o Estado, uma perspectiva politizada e dessacralizada é afirmada no João Maria lutador e guerreiro na causa dos "excluídos" do passado e de hoje. Por parte dos joaninos, um espaço sagrado para devoção pessoal, pagamento de promessas, mas também espaço para turismo e lazer.

f) A estátua fundante

Em março de 2005, estive no Km 236 da BR 116, distante alguns quilômetros da cidade de Lages, para conhecer uma espécie de santuário dedicado a São João Maria, que estava naquele momento em construção. Esse santuário foi idealizado e construído com recursos próprios por um empresário de Lages junto ao empreendimento comercial Posto do Vinho (loja com produtos artesanais e alimentícios) sendo composto por uma imagem em tamanho natural de João Maria, um olho d'água, uma plantação de ervas medicinais e espaço para meditação junto ao arroio. O idealizador contratou Nelson Neves Matias[295] para esculpir, num bloco de pedra (arenito botucatu) a imagem de João Maria de cerca de um metro e meio

[295] Natural de São Joaquim, Nelson realiza diversos trabalhos de escultura (madeira/nó de pinho, ferro, pedra) e artes plásticas. Ele já realizou diversas obras de destaque, entre elas, uma estátua de uma santa exposta em frente à catedral de São Joaquim. A história dessa imagem me pareceu muito interessante. A partir de uma encomenda, Nelson fez a imagem de uma santa (em ferro fundido com um coração vazado) e quando estava pronta, perguntaram a ele como era o nome da santa. Nelson, que queria homenagear as mulheres serranas, disse que se tratava de Nossa Senhora da Serra (até então desconhecida). O padre aceitou o nome e pediu autorização ao bispo. Este autorizou não só o nome, como a instalação da estátua em frente à catedral. Este relato sugere pensar em uma Igreja Católica não homogênea, estável ou fechada.

de diâmetro e altura (foto da página 135). Nelson retratou João Maria, a pedido do idealizador, tendo por modelo a foto de Atanás Marcaf, um homem idoso com barba longa e branca, vestindo calça, camisa, casaco abotoado, sandália trançada, boina/boné de jaguatirica e sentado num pequeno banco com as pernas e mãos cruzadas. No entanto, diferente da foto, o idealizador da obra solicitou que Nelson construísse uma imagem que permitisse um contato direto entre devoto e santo através do olhar, ou seja, que os olhos de João Maria ficassem voltados para frente e não para baixo, como aparece na foto. O escultor contou-me que levou seis meses para completar o trabalho e durante este tempo o local era visitado por devotos que se emocionavam diante da imagem, ainda em construção, rezavam, faziam pedidos e voltavam para pagar as promessas. Próximo desta estátua, foi construído, em pedra, um olho de água que é movimentado mecanicamente, utilizando a água do córrego do local. Uma cruz de cedro de três metros de altura foi plantada junto ao canteiro de ervas medicinais. Ao longo do riacho, que recebeu o nome de "Arroio do Profeta", foi confeccionado um caminho com pedaços de lajes naturais e, sobre ele, uma pequena ponte. O objetivo do idealizador era proporcionar às pessoas um local para a expressão da devoção a São João Maria, por quem nutre grande interesse pessoal e religioso, embora afirme não ser devoto. Para atender aos devotos, ampliou a estrutura já existente junto ao santuário, construindo um parque infantil, um restaurante para refeições, que recebeu o nome de "Confraria do Monge", e ampliou o tradicional "Posto do Vinho", local especializado em produtos naturais e artesanais. Desta maneira, compôs um complexo turístico que congrega, no mesmo local, diversas áreas, em destaque, religião, lazer, turismo e comércio.

Em março de 2007, estive novamente no santuário de João Maria e constatei que a cruz de cedro ainda não havia brotado; a imagem de João Maria havia sido sabotada - a ponta do nariz foi quebrada; que havia diversos ex-votos junto à cruz e à imagem, tais como, fitas de diversas cores e tamanhos, bengala, flores artificiais e grande quantidade de cera derretida. O lugar foi fundado religiosamente a partir da estátua e, como a única imagem presente é a de João Maria – como mencionei antes, em outros espaços públicos João Maria reparte a cena com outros santos –, este lugar congrega devotos de João Maria e muitos. O que chama a atenção, neste caso, é o poder de uma representação em pedra de João Maria ser o fundante do espaço religioso mesmo na ausência de "água santa" (original) ou de uma cruz brotada. Todo o cenário foi construído, com vistas a se tornar um empreendimento comercial lucrativo e, ainda assim, foi legitimado pelos devotos que lá acorrem e lá depositam as evidências do poder sagrado de João Maria.

g) A capelinha da Picada

A região Serrana é repleta de pocinhos, fontes de água, campos, cruzeiros e grutas onde, segundo informações locais, João Maria teria pousado no passado. No município de Campo Belo do Sul, estes espaços são muito conhecidos por todos e são espaços devocionais e rituais, inclusive por parte da ala progressista e da conservadora da Igreja. A importância destes espaços é o que motiva a realização de rituais institucionais. Antes de chegar à cidade, há um bairro, cujo nome foi escolhido pela comunidade, Nossa Senhora do Patrocínio (antiga Picada), e logo no início, nos fundos da primeira casa à esquerda, observa-se uma capelinha com imagens de diversos santos (entre eles, João Maria) flores, ex-votos. Esta capelinha foi construída em homenagem a João Maria embaixo de uma árvore de plátano (que teria sido plantada por ele) e ao lado de uma fonte de água (abençoada por ele). Segundo a zeladora do local, este espaço é usado para a realização de rituais coletivos organizados por pessoas, mas também pela instituição católica, especialmente padres progressistas, como terço, novena, procissão, culto, missa, batizado, para devoção especial a São João Maria ou a outros santos.

A zeladora informou, em março de 2005 que, quando veio morar nesta casa, há cerca de 28 anos atrás, não sabia que João Maria teria pousado ali. Conheceu um senhor que disse "você veio morar num lugar abençoado", aqui "era o pousinho de São João Maria". Segundo a proprietária, "daí nos começamos a preservar, a cuidar e, se Deus quiser, ainda vai ser bem mais organizado", "o prefeito disse que vai me fazer uma igreja aqui e vai ter missa de mês em mês. Vão fazer banco, vão plantar árvores, flores, vão aterrar tudo aí, vai ficar tipo uma pracinha, vai ficar um lugar bem bonito, daí, vai ser muito bom de cuidar". Não obtive informações sobre quem definiu o lugar como pousinho de João Maria. Entretanto, é significativo que a afirmação tenha sido aceita como verdade sem aparentes questionamentos e a oportunidade ter feito surgir a capelinha. A instituição deste espaço sagrado por e para João Maria, neste caso, faz-se num movimento espontâneo que ganha legitimidade em seguida. Esta legitimidade hoje se apóia sobre o fato relatado pela zeladora de que a fonte nunca secou, mesmo quando tiveram secas prolongadas na região e quando todos os poços tinham secado. A esperança de ver este espaço tornar-se um ponto turístico com boa infraestrutura parece ser a concretização das benesses da presença do santo que, assim, estaria proporcionando a instauração também de um turismo religioso oficial, pois estaria sendo propiciado por uma iniciativa da prefeitura.

Desde que conheci Campo Belo do Sul, ouvi muitas referências sobre esse local. Muitos têm o hábito de ir ao local para realizar sua devoção a João Maria e a outros santos e para buscar a "água santa" na "fonte de João Maria", como acontece em outras destas fontes. Quando estive lá pela primeira vez, indicaram-me que devia beber a água e passar em partes do corpo que estavam adoentadas ou que precisariam ser protegidas, por exemplo, cabelos. Outros afirmaram que batizaram os filhos ou que buscam freqüentemente esta água para realizar procedimentos de cura, proteger a casa, fertilizar a produção ou outro. Também, nesse espaço, ouvi diversos relatos a respeito de milagres promovidos por São João Maria. Assim, de forma semelhante a outros espaços consagrados por João Maria, esta água e a imagem de João Maria possuem capacidades milagrosas.

Conheci outras fontes de água, pousinhos, cruzeiros, cruzes de cedro brotadas de São João Maria em diversas localidades de Campo Belo do Sul. Uma das cruzes teria sido plantada por São João Maria, cerca de 150 anos atrás, na localidade Mota. A cruz transformou-se em árvore e teve dois brotos que, também, tornaram-se árvores.

h) Nove de Maio das Águas

De forma semelhante a outras capelas, grutas e fontes consagradas por João Maria, a Nove de Maio das Águas, localizada na Comunidade Nove de maio, município de Cerro Negro, é espaço para a realização de rituais individuais e coletivos. Neste caso, são promovidos por leigos ou pelo clero católico (progressista ou não). Segundo um informativo turístico da Prefeitura Municipal de Cerro Negro "o Nove de Maio da Águas, segundo a lenda, ficou conhecido por ter sido abençoado pelo profeta São João Maria da Agostinho. Nessa localidade existe uma nascente no meio de pedras de um despenhadeiro, ao lado de um riacho, que dizem ser milagrosa e que é ponto de encontro entre fiéis na sexta-feira santa".

Segundo este discurso, a sacralização do espaço ocorreu a partir da presença de João Maria, o que deu as águas, capacidades milagrosas. A importância ao lugar, mobilizou a Igreja em sua ocupação, especialmente no feriado de Sexta-feira Santa, mas possibilitou também uma mobilidade turística e de lazer. No dia em que estive no local, havia centenas de pessoas vindas de diversos locais do estado de Santa Catarina em visita/passeio/peregrinação. Serve como espaço para reencontro de amigos, para namorar ou para reafirmar a devoção em João Maria, além de pagar promessas e fazer outras.

Monumento Monge João Maria – Bairro Águas Santas, Curitibanos. Foto: Tânia Welter.

Capitel Monge João Maria - Lebon Regis. Foto: Tânia Welter.

Gruta João Maria – o Monge do Contestado, Fraiburgo. Foto: Tânia Welter.

2. CINEMA E TEATRO

Conforme relatei no capítulo I, João Maria esteve envolvido na trama de diversos filmes (curtas e longas metragem), documentários e peças teatrais. Todas elas, no entanto, estão centradas na Guerra do Contestado, promovendo uma associação entre a guerra e a liderança de João Maria. As peças teatrais mais conhecidas são: "O Contestado", texto de Romário Borelli (Paris/São Paulo, 1971/2), "O Contestado – a guerra do dragão de fogo contra o exército encantado", texto e direção de Antônio Cunha (São José, 2003). A primeira peça teve muitos problemas com a censura (até a década de 80), mas recebeu mais de vinte montagens, envolveu dezenas de diretores, mais de quinhentos atores e músicos e foi encenada em palcos comerciais ou universitários nos estados de Paraná, Santa Catarina e São Paulo, entre 1972 e 2006. A estréia, em Santa Catarina, ocorreu em Concórdia, em setembro de 1972, e o maior número de montagens foi feito pelo Grupo Temporah, de Caçador.

A montagem desta peça a que tive acesso, em 7 de agosto de 2005 (Teatro Álvaro de Carvalho, Florianópolis), foi encenada por um grupo de 30 atores e músicos de Caçador e teve direção do próprio autor, Romário Borelli. O espetáculo durou duas horas e foi dinâmico, intenso, com muita música e boa atuação. A direção da peça optou pela utilização de tons crus e pastéis nas roupas dos sertanejos e por uma linguagem "sertaneja" para apresentar o Movimento e a Guerra do Contestado. O texto da peça apresentou as dúvidas, revoltas, formas de corrupção, medos, frustrações, alegrias dos sertanejos. João Maria foi citado do começo ao fim da peça representado como santo, benzedor, monge ou profeta. Ele próprio aparece profetizando, abençoando, batizando, pedindo penitência e orientando: "é preciso ter cuidado, um tempo com grandes dificuldades virá: muito pasto e pouco rastro, escuridão de três dias, guerra, muita morte". Falava em tom de profecia, mas também de orientação/repreensão – os problemas poderão ocorrer se não levar uma vida digna, com oração, devoção a Deus. A peça apresenta também o recurso dos sertanejos a João Maria, que traz alento e esperança quando as coisas ficavam confusas e a vida se tornava difícil por causa da praga de ratos, comida insuficiente, falta de documentos das terras, exploração dos trabalhadores pelos coronéis e comerciantes. Os sertanejos afirmam constantemente "quem ora para São João Maria não ora em vão". Em determinado momento, João Maria desaparece e alguém pergunta "João Maria morreu?". Outro responde: "claro que não morreu, João Maria é santo e santo não morre". A revolta fica mais intensa e João Maria é novamente lembrado, mas quem aparece é José Maria. Ele é recebido com desconfianças, mas aceito porque dizem que era irmão de João Maria, bom benzedor e sabia de muitas coisas. Além disto, acreditam que "pode ser um

enviado de João Maria". A partir daí, o texto da peça oscila entre João Maria como poderoso santo e José Maria, líder político.

Em 2006, esta peça foi montada utilizando técnicas do Teatro Hiperbólico (ou multi-teatro) de Ginaldo de Sousa (direção geral de Adílcio Cadorin). Foi a primeira edição do "Contestado: a fúria cabocla". Este espetáculo envolveu 250 profissionais e foi vista por 30 mil pessoas em seis dias. Segundo Borelli,

> este tipo de espetáculo, preparado para um público de milhares de pessoas com o áudio previamente gravado, mescla o trabalho de atores com cinema, coreografias, equipamentos – carros, trens, canhões e até aviões – e animais, que entram em cena (2006:24).

Em 2002, o Grupo Teatro Armação decidiu-se pela montagem de um novo espetáculo sobre o Movimento do Contestado e convidou Antônio Cunha para escrever o roteiro. Em 2003, o grupo encenou a peça no Teatro Trapiche em Florianópolis, que foi intitulada "O Contestado – a guerra do dragão de fogo contra o exército encantado". Afirmavam na divulgação que pretendiam colocar em discussão aquilo que, de acordo com o Grupo, considera-se o maior movimento messiânico do Brasil e dar voz "ao povo humilde e massacrado pela história dos vencedores" (folder de divulgação).

Anterior a isto e, quase ao mesmo tempo que Romário Borelli, Sylvio Back escreveu e dirigiu o longa metragem "Guerra dos Pelados" (1970). O roteiro foi baseado no livro "Geração do Deserto", de Guido W. Sassi, e o filme gravado na região de Caçador. O filme conseguiu chegar às telas dos cinemas brasileiros um ano depois por causa da censura durante a Ditadura Militar. Sinopse do filme:

> Outono de 1913, interior de Santa Catarina, Campanha do Contestado. A concessão de terras a uma companhia de estrada de ferro estrangeira e a ameaça de redutos messiânicos de posseiros expropriados geram um sangrento conflito. Por exigência dos "coronéis", forças militares regionais e o Exército Nacional intervêm. Mas os "pelados" (assim chamados por rasparem a cabeça) se revoltam, protagonizando uma resistência à semelhança de Canudos.

Centrado na Guerra do Contestado, João Maria é retratado como reconhecido curador, peregrino e profeta, que viveu no período anterior a guerra do Contestado, mas possui uma relação direta com ela na medida em que seu líder (José Maria) é legitimado a partir do parentesco com ele, embora sugira sua reencarnação.

O documentário “Contestado, a Guerra Desconhecida”, roteiro e direção de Enio Staub (1984/1985), surgiu a partir do “Projeto Contestado” citado anteriormente e patrocinado pelo governo de Esperidião Amim. Este documentário parte de documentos e imagens da época e depoimentos de remanescentes da guerra de Santa Catarina e Paraná e é centrado na idéia da Guerra do Contestado como um movimento de rebeldia de jagunços/sertanejos/caboclos, espoliados de suas terras e de seus direitos pelo capitalismo internacional, coronéis e autoridades regionais e nacionais. Ressalta também que, diante do total abandono, o povo teria buscado conforto espiritual em José Maria, que foi reconhecido como irmão de João Maria (que estaria encantado no Morro do Taió), e este teria liderado o levantamento camponês. Evidencia nos depoimentos incluídos no documentário, o vínculo entre José Maria e João Maria e, mais que isto, a explicitação de um como a reencarnação do outro.

Este documentário reproduz a forma institucionalizada de João Maria, ligada ao Contestado e a releitura da Guerra como movimento social legítimo.

3. MÚSICA, POESIA, DANÇA

É recorrente também a apropriação da temática em torno da suposta trajetória de João Maria em músicas, poesias, décimas, desafios e danças estilizadas.

Felippe (1995) resgatou uma série de décimas e desafios que envolviam João Maria (algumas apresentadas anteriormente). A maioria destes faz referência à vida de João Maria ou seus ensinamentos sobre o “bem viver”, cuidado com a natureza, importância dos relacionamentos entre humanos e Deus. Estes aspectos foram abordados em músicas, especialmente tradicionalistas.

Em 2001, surgiu o Projeto “Folclore Itinerante do Contestado” com a proposta de aglutinar pesquisadores e artistas das mais diversas expressões na difusão da história do Contestado (Telles, 2002:03). A partir deste projeto, diversas produções foram visibilizadas. Uma delas foi a produção de músicas sobre o Contestado e sobre João Maria (algumas integram o CD “Epopéia do Contestado” e o livro “Folclore Itinerante do Contestado” organizado por Telles, 2002). Dentre as músicas produzidas sobre João Maria, destaco especialmente “A profecia”, poesia de Márcio Camargo Costa; “Epopéia do Contestado”, música de Vicente Telles Filho, letra de Vicente Telles e Cirila M. Pradi; “Mãos de cimento”,

letra e música de Vicente Telles. A mensagem deste projeto musical é que o movimento, inspirado numa tradição religiosa materializada na pessoa de João Maria "um monge santo que ensinava a oração", empreendido pelos sertanejos "oprimidos" e "excluídos" contra o poderio nacional e internacional, foi legítimo e deve servir como exemplo: "o Contestado é a voz do passado, falando ao presente e alertando o futuro"

Outras produções envolvendo dança, artes cênicas e plásticas estão sendo possibilitadas a partir deste e de outros projetos que objetivam divulgar a história do Contestado. Na "Festa do Contestado", por exemplo, evento realizado em Irani com coordenação de Vicente Telles, busca-se representar com música e encenações a releitura da história do Contestado efetivada a partir do Projeto Contestado. Dentre os personagens centrais da encenação, surgem os diversos João Maria representados a partir de suas características - João Maria de Agostinho (carregando uma cruz), João Maria de Jesus (carregando a Bandeira do Divino) e José Maria (carregando uma espada), além de virgens, líderes e o exército.

Esta "versão letrada" de João Maria, além de estar na contramão da caracterização dos joaninos – João Maria nada tem a ver com o Contestado e é apenas uma entidade, engessa este num modelo, construído a partir de uma legitimada historiografia.

Algumas considerações

A partir da observação de obras arte, instalações, acervo de museus, grutas/santuários, músicas, poesia, dança, peças teatrais e cinema, foi possível constatar que os discursos expressivos apresentam duas caracterizações de João Maria vinculadas às temporalidades diferentes: como liderança religiosa e política (do passado) ou como santo (presente). João Maria é apresentado, no século XIX, como reconhecido monge peregrino com capacidade profética e milagrosa. Num segundo momento, João Maria é reconhecido como liderança dessacralizada de um movimento social que culminou numa sangrenta guerra e na derrota destes protagonistas. Alguns discursos ressaltam também as repercussões desta liderança do passado nas lutas atuais por justiça social, nas quais João Maria aparece configurado como símbolo de luta dos "excluídos".

A representação de João Maria, como santo nos discursos expressivos catarinenses, configura a segunda forma. Os sinais deste reconhecimento são encontrados em grutas,

santuários, capitéis e capelas, espaços usados para devoção pessoal. Também aqui, este aparece freqüentemente vinculado a uma determinada população, os "caboclos".

A partir daí, poderíamos compor um quadro um pouco diferente, o esforço demonstrativo não estaria propriamente naquilo que caracteriza o "caboclo", mas na "opção" de João Maria por eles, os pobres e "excluídos". Esta opção está próxima do ideário da Igreja Progressista. Este dado deve ser somado a outro: a década de 80 foi um período de grande efervescência política e de surgimento de diversos movimentos sociais inspirados, em grande parte, neste ideário cristão de "opção pelos pobres". Este período coincide com a popularização dos discursos expressivos a respeito de João Maria em Santa Catarina. Assim, estes discursos poderiam estar explicitando este ideário cristão na pessoa de João Maria, reconhecido como "santo dos caboclos", tanto em sua configuração no passado quanto no presente.

São discursos que se constroem, não pelos joaninos, mas por interesses diferenciados em usar seja a imagem de João Maria, seja a de sua vinculação com a Guerra do Contestado, com diferentes finalidades. A confusão que foi apontada antes entre Guerra do Contestado e Guerra Santa aparece aqui em toda sua clareza: é na manipulação da santidade de João Maria – como santo ou profeta, como benzedor ou líder político/religioso – que é construída a legitimidade de projetos políticos e empresariais. Diferente das práticas cotidianas dos joaninos, estas práticas não se pautam pela fé ou pela religiosidade, mas por metas ou bandeiras que tratam João Maria como um personagem especial, mas não o equiparam a um santo. Antes, retiram-lhe a santidade explicitamente, em alguns casos, manipulando, no entanto, sua legitimidade como santo entre a população (o Projeto de Amim e a Igreja Progressista); manipulam-na simplesmente em outros (os empreendimentos turísticos); em outros ainda, usam-na de forma ambígua, como em projetos artísticos que tem a finalidade de ressaltar bandeiras políticas de esquerda (os filmes, documentários e peças de teatro).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Interessada em interpretar os discursos contemporâneos a respeito de João Maria, busquei referenciais histórico-culturais e teórico-metodológicos que pudessem contribuir neste processo. Considerei que categorias como discurso, interpretação, *mundo*, calendário vivencial, religiosidade, devoção e campesinidade poderiam orientar e clarear os caminhos da interpretação. Assumi discurso como ação humana significativa no sentido amplo possibilitado pela hermenêutica de Ricoeur – da *práxis* à história, ou seja, na forma oral, escrita, performática e expressiva.

Observei que os discursos acadêmicos e não acadêmicos insistiam na afirmação de que o João Maria, que habitava a contemporaneidade, era o líder religioso surgido no Brasil no século XIX, denominado como monge/profeta que teria sido mantido no imaginário "popular" especialmente por meio de lendas, histórias e mitos. Afirmavam também que este teria inspirado a organização de um movimento de "rebeldia" de sertanejos pobres contra as elites locais e nacionais no início do século XX, denominado oficialmente como Guerra do Contestado. Estes autores informavam ainda que, após o término da guerra, João Maria teria passado por um processo de canonização "popular" e continuava sendo vinculado a uma religiosidade tradicional, rústica e "popular" de populações pobres, ignorantes, neste caso "os caboclos", cujos aspectos marcantes eram sua impregnação na vida cotidiana, proximidade com a natureza, práticas mágicas e autonomia da instituição religiosa (neste caso Católica).

A pesquisa empírica mostrou-me que o vínculo atual das populações com João Maria é muito mais amplo e complexo do que santo devotado pela população pobre. Este é legitimado por joaninos com vínculos econômicos, étnicos, culturais e religiosos diversos. Além disto, é legitimado por lideranças de movimentos sociais que buscam nele o fortalecimento de lutas políticas, especialmente pela terra. Sua imagem e símbolos são também utilizados com fins comerciais e turísticos. Todavia, de forma mais fundamental, este é caracterizado com grande especificidade e contextualidade e relacionado aos referentes culturais e históricos dos joaninos. Estas relações são fundamentais para perceber que, mais do que lenda ou mito, João Maria é uma referência para os sujeitos para explicitar, em ação discursiva significada, elementos cruciais de seu *mundo*. Constatei que os discursos a respeito de João Maria são construídos pelos joaninos no presente, estão referenciados em sua cultura

histórica, servem como reforço dos valores sociais hierárquicos e como forma de encantamento do *mundo*. Seu vínculo com a natureza legitima, para os joaninos uma *campesinidade*, que persiste mesmo em contexto urbano.

A descrição dos diversos aspectos que compõem o mundo religioso dos joaninos indicou uma impregnação da vida cotidiana neste e uma concepção de mundo cosmicizante. Além de o mundo religioso estar impregnado da vida cotidiana, constatei que o mundo dos joaninos está integrado com uma cultura religiosa (especialmente católica) difusa e profunda, mas disponível para dar sentido para o mundo a qualquer momento. Assim, tanto seu mundo possui valores religiosos, quanto o mundo religioso está impregnado da vida cotidiana e não há uma separação nítida entre o que é o não religioso. Isto estaria possibilitando o exercício de práticas diversas, inclusive aquelas que não obedecem necessariamente aos cânones da instituição religiosa, o exercício da liberdade de crença, sem deixar de reconhecer a autoridade institucional.

Constatei também que o mundo religioso dos joaninos está habitado por almas, santos, Deus, diabo e lideranças laicas, mas também, de forma significativa, por João Maria, que opera junto aos católicos e pentecostais no controle de indeterminação do mundo e é constantemente apropriado também como referente ético, prático e religioso.

Observando os discursos dos joaninos, constatei que João Maria está inserido em sua cultura histórica e, a partir dela, é apropriado na contemporaneidade. Os joaninos referem-se a João Maria a partir daquilo que conhecem e vivem e o ambiente da interlocução apresentou-se como adequado para transmissão também de mensagens significativas. Além disto, embora muitos afirmem que os discursos são “de João Maria”, estes são atribuídos a ele pelos joaninos e, portanto, são sempre interpretações, de segunda ou terceira mão, como diria Geertz (1978). A base do discurso é o conhecimento familiar daquele que exprime o discurso mas, a partir daí, novas interpretações são formuladas.

De uma forma ampla, João Maria foi percebido pelos joaninos como um sujeito simples, despojado e desapegado de valores “mundanos”. Vivia só, embora possuísse irmãos e irmãs, era detentor de muitas capacidades especiais, mas marcadamente era visto como próximo e comprometido com os sujeitos, especialmente empobrecidos. Além disto, os discursos evidenciam outras características de João Maria, em sua trajetória na terra, como capacidade de onisciência, onipotência, onipresença, invisibilidade, inatingibilidade, longevidade ou imortalidade, ou seja, possuía capacidade de mudar de forma, ficar invisível, levitar ou locomover-se sobre as águas, modificar o estado das coisas, interferir na vida das

pessoas. Estas capacidades teriam sido possibilitadas especialmente por sua condição de enviado de Deus na terra, somente esta posição o habilitaria a premiar os puros e justos e punir os injustos, avarentos e egoístas. Os joaninos indicam outras capacidades em João Maria que o aproximam da posição de benzedor, milagreiro, guia, profeta, apóstolo, divindade, embora se diferençasse dele por sua característica humana.

Sua ambivalência o aproximou da condição de outro enviado de Deus na terra, Jesus Cristo. Comparando os discursos dos joaninos a respeito de João Maria e de Jesus Cristo, foi possível constatar que ambos são vistos, como humanos e não humanos ao mesmo tempo, tiveram uma trajetória difícil, possuem conhecimento religioso profundo e sensibilidade para "conhecer o coração das pessoas". Sua condição de penitente pelo bem da humanidade, o habilitou para assumir a condição de salvador, equivalente a Jesus Cristo.

Sua caracterização também como profeta *ético* e *exemplar,* me permitiu afirmar sua multivalência. Segundo os joaninos, o dom de Deus o habilitou a anunciar os desígnios divinos, ensinar e aconselhar o comportamento não aprovado por Deus e, como divindade, punir os pecadores e premiar os justos, trazer a vitória do bem contra o mal, corrigir a imperfeição do mundo, salvar os homens pelas suas penitências e permitir a advento do paraíso terrestre. Desta maneira, permitir que o apocalipse se complete.

Entre os joaninos católicos, João Maria é reconhecido como santo e devotado de forma semelhante aos santos canonizados pela Igreja Católica, mas opera também entre pentecostais no controle da indeterminação do mundo. Os elementos de sua sacralidade estão em sua condição de peregrino penitente, poder milagroso de cura, atribuída imortalidade, comprometimento com os necessitados, capacidade de conhecer o "coração dos homens". Sua condição de santo o habilitaria a punir pecadores, limpar aquilo que está sujo e tornar sagrado aquilo que toca. Os objetos que teriam pertencido a João Maria ou tocados por ele teriam sido embebidos de sua consagração e apresentam-se como habilitados para purificar e promover a salvação, curar doenças (internas e externas), proteger espaços e pessoas, fertilizar a terra, expiar os males e propiciar proteção divina. Portanto, é santo protetor e purificador. Como indivíduo venerável, alcançou a perfeição da condição humana, a condição de purificado e conquistou definitivamente a vida e, portanto, é argumento de legitimação dos devotos frente a hierarquia católica. A cruz de cedro e a "água santa" foram os símbolos atribuídos a João Maria mais destacados neste trabalho e são utilizados, inclusive, por pentecostais. Outros símbolos como orações, objetos pessoais, "medidas do santo" e imagens são também apropriados.

Os dados da pesquisa possibilitaram afirmar que a relação contemporânea da oficialidade católica com João Maria não é tão conflituosa quanto se ressaltou na literatura e que o movimento legitimador de João Maria ocorre também a partir da hierarquia religiosa, especialmente aquela vinculada à Igreja Progressista, conhecida também como Igreja ou Catolicismo da Libertação, e as Pastorais Sociais (como CPT). Isto ficou evidenciado no apoio aberto (ou mais discreto) de parte do clero às atividades religiosas não-institucionais, especialmente devocionais e penitenciais envolvendo João Maria e da apropriação deste em lutas promovidas pelas pastorais e movimentos sociais.

Muitas lideranças, partidos políticos e movimentos reivindicatórios, com características populares, democráticas, autônomas e inspiradas numa perspectiva cristã da "opção pelos pobres", surgiram no âmbito desta Igreja Progressista. Para fundamentar um "fazer politico" ou a intermediação entre "fé e vida" junto às populações, esta Igreja e os movimentos sociais de Santa Catarina promoveram, a partir da década de 80, uma releitura da Guerra do Contestado e das populações envolvidas nela. Refletiram sobre a perspectiva "oficial" e propuseram pensar nela como um movimento legítimo e organizado de camponeses pelo acesso à terra e por condições de trabalho nela. Além disto, estimularam a leitura da história a partir dos protagonistas, no caso, os camponeses, mas também de líderes como João Maria. Esta interpretação transformou o caráter dos protagonistas, que tinham sido considerados anteriormente como "perdedores", em símbolos da luta dos movimentos sociais atuais. Para tanto, estes movimentos, nomeadamente a CPT e o MST, lançam mão de recursos pedagógicos, discursos, mitos, rituais, místicas, símbolos (como João Maria e a cruz de cedro), organizam eventos como romarias, caminhadas, marchas e celebrações, para viabilizar e implementar os valores e princípios reivindicativos, especialmente junto à população alvo, mas também junto à população em geral e ao Estado. Disto, observei um movimento duplo de legitimimação - ao mesmo tempo que João Maria foi legitimado por lideranças sociais e pela Igreja da Libertação, instrumentalizou os movimentos reivindicatórios, as lideranças e as organizações. Neste movimento, João Maria passou por um processo ressemantizador – de santo legitimado, passou a líder político atualizado.

Uma forma diferenciada de legitimidade política de João Maria foi possibilitada por um projeto governamental na década de 1980. Numa tentativa de construir uma identidade catarinense, o governador do Estado de Santa Catarina buscou no Movimento do Contestado e naquele que denominou de "homem do Contestado", o caboclo/jagunço, uma alternativa para representar o "homem catarinense". Durante sua gestão (1983-1986), estimulou várias ações

ligadas ao resgate da memória, na ótica deste governante, daquele conflito armado e de seus protagonistas. Na prática, a memória do Contestado foi folclorizada por este governo e pelo Projeto do Contestado, congelando a luta dos sertanejos no passado e negando qualquer vínculo destes com os dilemas sociais contemporâneos. Esta perspectiva é diferente daquela assumida pela Igreja Progressista, pastorais e movimentos sociais e posteriormente pelo próprio Esperidião Amin, qual seja, o fortalecimento dos movimentos reivindicatórios atuais a partir da memória do Contestado. É inegável, no entanto que esta legitimidade fortaleceu ou foi fortalecida pela outra, empreendida pelos movimentos sociais no mesmo período. Desta maneira, não parece estranho que hoje se fale mais abertamente sobre a Guerra do Contestado, tão silenciada nas décadas seguintes aos combates, ou sobre João Maria, configurado também como símbolo da luta pela terra, além de profeta e santo.

Os discursos expressivos a respeito de João Maria se popularizaram em Santa Catarina especialmente na década de 80, período marcado pela abertura política, surgimento de diversos movimentos sociais e pelo projeto governamental. A observação de obras arte, instalações, acervo de museus, grutas/santuários, músicas, poesia, dança, peças teatrais e cinema, permitiu-me constatar que os discursos explicitam basicamente duas caracterizações de João Maria: como liderança religiosa e política ou como santo. Os sinais destes reconhecimentos encontrados em grutas, santuários, capitéis e capelas, indicam que sua imagem e símbolo são constantemente apropriadas nas lutas coletivas por justiça social ou particulares no controle da indeterminação do mundo.

De maneira geral, os discursos orais, escritos, performáticos e expressivos a respeito de João Maria em Santa Catarina na contemporaneidade, foram construídos pelos joaninos na sua cultura histórica, possuem temporalidade e expressam algo. No entanto, reforçando o processo sugerido pela hermenêutica de Ricoeur, observei que os discursos dos joaninos, embora formulados e expressados a partir das referências históricas dos joaninos e ostensivas da interlocução, afastam-se, num segundo momento, destas referências, ultrapassam o caráter individual para assumir uma dimensão inter-humana e histórica e são objetivados, autonomizam-se e tornam-se “obras abertas” a leituras e múltiplas interpretações. Neste contexto, percebo que é o próprio discurso autonomizado dos joaninos, a princípio a respeito de João Maria, que serviu como mecanismo de legitimação deste (como divindade, profeta, santo, guia de procedimentos de cura ou símbolo da luta pela terra), dos discursos atribuídos a ele, dos próprios discursantes (joaninos) e de sua cultura histórica. Com base nesta legitimação, é que os discursos a respeito de João Maria tornam-se apropriados para

interpretação do mundo dos joaninos, para controlar a indeterminação do mundo, para anunciar e acabar com o mal, reagir contra aquilo que não está de acordo com sua cultura, estimular a luta política ou anunciar o *mundo* desejado.

Para concluir vou retormar uma questão deixada em aberto. A literatura escrita e os dados de campo apontam que o movimento de legitimação de João Maria tem sua gênese nos "caboclos", grupo que historicamente foi espoliado em seus direitos e desrespeitado em sua cultura histórica e religiosa. Posteriormente, os "espoliadores", mas também movimentos sociais e lideranças políticas, com a justificativa de valorizar a cultura histórica do primeiro grupo, empreende um processo diferenciado de sacralização de João Maria e o institucionalizam. O primeiro grupo, que se considera o legítimo herdeiro desta memória, reage contra esta institucionalização e dessacralização, negando-a e, para tanto, se apega à cultura religiosa "dos antigos" e em João Maria como santo e profeta. Este movimento me parece semelhante ao Cristianismo que surge como uma religião dos oprimidos, foi perseguida e duramente criticada por outros grupos, e, no momento seguinte, instucionalizou-se e ampliou-se.

REFERÊNCIAS

ADAM, Júlio Cezar. Liturgia como prática dos pés. A Romaria da Terra do Paraná: reapropriação de ritos litúrgicos na busca e libertação dos espaços de vida. In: **Revista Estudos Teológicos – nº 42/3.** São Leopoldo: IECLB, 2002.

AGOSTINHO, Pedro. Império e cavalaria na Guerra do Contestado. in: **Ilha Revista de Antropologia v.4, n.2.** Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2002.

ALMEIDA, Danilo D. M. Subjetividade e interpretação: a questão do sujeito. In: CÉSAR, C. M. (org). **Paul Ricoeur – Ensaios.** São Paulo: Paulus, 1998a.

_________ A hermenêutica da prática. In: CÉSAR, C. M. (org). **Paul Ricoeur – Ensaios.** São Paulo: Paulus, 1998b.

AMADO, Davi J.F.V. **Contestado - Pelados versus Peludos uma Batalha Ainda não Vencida.** Brasília: FBN/ MinC, 2002.

AMARAL, Arthur J. do. **João de Maria**. Associação dos Novos Escritores de MS. Campo Grande, s.d.

AMIN, Esperidião. O homem do Contestado. in: **Cadernos da Cultura Catarinense -** ano I. Florianópolis: Governo do Estado, 1984.

ANTUNES SÊNIOR. Wilson V. **O Pequeno Príncipe Negro**. Lages: ed. autor, 1995.

ARANTES, Antônio A. Pais, padrinhos e o espírito santo. In: ARANTES, A. A. et al. **Colcha de Retalhos – Estudos Sobre a Família no Brasil.** 3 ed. São Paulo: Unicamp, 1994.

AREND, Silvia M. F. Relações interétnicas na província de Santa Catarina (1850-1890). In: BRANCHER, A., AREND, S. M. F. (orgs.) **História da Santa Catarina no século XIX**. Florianóplis: EdUfsc, 2001.

AUGÉ, Marc. **Os Domínios do Parentesco**. Lisboa: Edições 70, 1978.

AURAS, Marli. **Guerra do Contestado: a Organização da Irmandade Cabocla.** Florianópolis: EdUFSC/Cortez, 1984.

_______ **Poder Oligárquico Catarinense: da Guerra dos Fanáticos do Contestado à Opção pelos Pequenos.** (Tese Educação). São Paulo: PUC, 1991.

AZZAN Jr, Celso. **Antropologia e Interpretação - explicação e compreensão nas Antropologias de Levi-Strauss e Geertz.** Campinas: EdUnicamp, 1993.

BANDEIRINHA, José A. Ex-votos. Aquém e além da função. In: QUINTAIS, L. et al. **Milagre que Fez**. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 1998.

BARTH, Fredrick. Grupos etnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P., STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: EdUnesp, 1998.

BEBBER, Guerino. **Lendas Caboclas do Contestado**. Caçador: Prefeitura Municipal de Caçador, 1989.

BECERRA, Salvador R. La comunicacion con la sobrenatural en el Santuario de la Virgen e la Cabeza (Andújar). In: BECERRA, S.R. (coord.). **Religión y Cultura.** Sevilha/ES: Consejería de Cultura y Fundación Machado, 1998.

BECKER, Howard S. Métodos de pesquisa. in: **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. 2 ed. São Paulo: Hucitec, 1994.

BERNARDO, Valeska. "Conquista da terra: a experiência dos Cafuzos" in: **Regulamentação de Terras de Negros no Brasil** (Boletim informativo do NUER, v. I. n. I). Florianópolis: NUER, 1996.

___________. **A Relação dos Cafuzos com a Institucionalidade na sua Trajetória de Luta pela Terra (1985-1995).** (Relatório de Iniciação Científica/ CNPq). Florianópolis: Udesc, 1997.

BERGER, Peter L. Religião e construção do mundo. Religião e Manutenção do mundo. in: **Dossel Sagrado - Elementos para uma teoria sociológica da religião**. 4 ed. São Paulo: Paulus, 2003.

BLOEMER, Neusa M.S. **Itinerâncias e migrações: a reprodução social de pequenos produtores e as hidrelétricas.** (Tese de doutorado). São Paulo: FFLCH/USP, 1996.

_________. **Brava Gente Brasileira.** Florianópolis: Cidade Futura, 2000.

BOFF, Leonardo. **Nova Evangelização – Perspectiva dos Oprimidos.** 4 ed. Fortaleza: Vozes, 1991.

BORELLI, Romário José. **O Contestado.** Curitiba: Orion, 2006.

BRANDÃO, Carlos R. **Os Deuses do Povo**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

__________. **Festim dos Bruxos.** Campinas/São Paulo: Unicamp/Ícone, 1987.

__________. Ser católico: dimensões brasileiras um estudo sobre a atribuição através da religião. In: SACHS, Viola et al. **Brasil e EUA – Religião e Identidade Nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

__________. O desencanto do outro: mistério, magia e religião nos estudos do mundo rural no Brasil. In: **Anuário Antropológico 91.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

BRUXÓ I REY, Maria J. Introduccion. In: SANTALÓ, C.A. et al (coords). **La Religiosidad Popular, vol. II** – Vida y muerte: la imaginación religiosa. Barcelona: Anthropos y Fundacion Machado, 1989.

BUSATO, Gualdino D. **Contestado – da Questão de Limites à Guerra Santa**. 2 ed. Lages: edição do autor, 2001.

CABRAL, Osvaldo R. **A Campanha do Contestado**. 2 ed revisada. Florianópolis: Lunardelli, 1979.

CAMPIGOTO, José A. **Roças, Empresas e Sonhos: jogos e discursos (A CPT em Santa Catarina)**. Dissertação História. Florianópolis: UFSC/CFH/PPGHST, 1996.

CANDIDO, Antônio. **Os Parceiros do Rio Bonito**. 7 ed. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1987.

CARNEIRO, Aires. Hipóteses sobre a integração subjectiva das religiosidades culta e popular análise psicossocial. In: **Studium Generale – Estudos Contemporâneos nº 6.** Porto/Portugal: MC/CEH, 1984.

CARNEIRO, Maria José. O ideal rurbano: campo e cidade no imaginário de jovens rurais. in: SILVA, F.C.T.da et al (orgs). **Mundo Rural e Política – Ensaios Interdisciplinares**. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

CARNEIRO JR., Renato. **O Monge da Lapa: um estudo da religiosidade popular no Paraná.** Monografia Especialização Metodologia do Ensino Superior. Curitiba: Faculdades Positivo, 1996.

CARVALHO, A. C. **Prisioneiros da Esperança – dois mil anos de Messias e Messianismos**. Lisboa: Âncora, 2000.

CASTELLS, Alicia N. G. de. **A criatividade dos Sem-Terra na Construção do Habitat** – um olhar etnográfico sobre a dimensão espacial do MST (Tese Ciências Humanas). Florianópolis: PPGICH/UFSC, 2001.

CASTRO, Manuel M. Caracterización de la religión popular. In: SANTALÓ, C.A. et al (coords.) **La Religiosidad Popular, vol I** – Antropologia e Historia. Barcelona: Anthropos/Fundación Machado, 1989.

CAVALCANTI, Walter T. **Guerra do Contestado: verdade histórica**. Florianópolis: Ed UFSC, 1995.

CÉSAR, Constança M. O problema do tempo. In: CÉSAR, C. M. (org). **Paul Ricoeur – Ensaios.** São Paulo: Paulus, 1998.

CHARUTY, Giordana. O peregrino e os seus duplos. In: CORREIA, Alberto et al. **Do Gesto à Memória: Ex-Votos.** Portugal: IPM/MC, 1998.

CHAVES. C. A. A marcha nacional dos Sem-terra: estudo de um ritual político. In: PEIRANO, M. (Org.) **O Dito e o Feito – ensaios de antropologia os rituais**. Rio de Janeiro: Relume e Dumará, 2001.

CHRISTIAN JR, Willian. **Religiosidad Popular en la España de Felipe II.** Madrid: Nerea, 1991.

_____________ Religious apparitions and the cold war in southern Europe. In: WOLF, Eric R. (ed.) **Religion, Power and Protest in Local Communities – the northern of the meditarrean.** Berlin/New York/Amsterdan: Mouton, 1984.

CLÉBERT, Jean-Paul. **Visões do Fim do Milénio ou História do Fim do Mundo**. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1999.

COHN, Norman. **Na Senda do Milénio – Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média**. Lisboa: Presença, 1981.

CORREIA, Alberto. "Milagres" de Deus nas "Terras do Demo". In: QUINTAIS, L. et al. **Milagre que fez.** Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 1998.

COSTA, Miguel D. Introdução à edição portuguesa de "Do Texto à acção" de Paul Ricoeur. In: RICOEUR, Paul. **Do Texto à Acção** – Ensaios de Hermenêutica II. Porto, Rés, 1989.

COUTINHO, Romão J. G. **Ontem e Amanhã – os Profetas e o Futuro**. Lisboa: Terramar, 2002.

CREPEAU, Robert R. **Le Saint auxiliaire des chamanes. La figure de «Saint» João Maria d'Agostinho chez les Kaingang du Brésil méridional**. Quebec: Département d'anthropologie/Université de Montreal, 2004.

CUNHA, M.S. (Coord). **Estórias de dor esperança e festa – o Brasil em ex-votos portugueses (sec.XVII-XIX).** Guião. Lisboa, s.e., 1998.

D'ALESSIO, Vito. **Claro Jansson – o fotógrafo viajante**. São Paulo: Dialeto, 2004.

DA MATTA, Roberto. Você sabe com quem está falando? Um ensaio sobre a distinção entre indivíduo e pessoa no Brasil. In: **Carnavais Malandros e Heróis – para uma Sociologia do dilema brasileiro.** 5ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1990.

DELUMEAU, Jean. **Mil Anos de Felicidade – uma História do Paraíso**. São Paulo, Cia da Letras, 1997.

DERENGOSKI, Paulo Ramos. **O Desmoronamento do Mundo Jagunço**. Florianópolis: FCC, 1986.

_____________. **Guerra no Contestado**. Florianópolis: Insular, 2000.

DERETTI, Maria Isabel et. al. "O trabalho ecumênico e a educação dos Cafuzos" in**:** MARTINS, Pedro (org.). **Sertão de Azulá! A Comunidade Cafuza em perspectiva**. Florianópolis: NUER, 2001.

DERETTI, Maria Isabel. **A Educação o Contexto da Comunidade Cafuza de José Boiteux-SC**. (Dissertação de Mestrado em Educação e Cultura). Florianópolis: UDESC/FAED, 2005.

DICKIE, Maria Amelia S. **Afetos e circunstâncias.** (Tese Antropologia). São Paulo: PPGAS/USP, 1996.

_______. A irmã da bruxa: liderança religiosa feminina e perigo. in: **Horizontes Antropológicos (Religião), ano 4, n.8**. Porto Alegre: PPGAS/UFRS, 1998.

_______. O milenarismo em contexto significativo: os Mucker como sujeitos. in: MUSUMECI, Leonarda (org) **Antes do Fim do Mundo – Milenarismos e Messianismos no Brasil e na Argentina**. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2004.

DOLBERTH, A. Maria Rosa é homenageada pela Rádio Comunitária. In: DOLBERTH, Aldo (org). **Maria Rosa – a virgem comandante da guerra sertaneja do Taquaruçú**. Curitibanos: Thipograf, 2005.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo.** São Paulo: Perspectiva, 1980.

DOULA, Sheila Maria. **Metamorfose do humano.** (Dissertação de mestrado). São Paulo: PPGAS/USP, 1990.

DUMONT, Louis. **O Individualismo**: uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

________. **Homo Hierarchicus** – o sistema das castas e suas implicações. São Paulo: Edusp, 1992 [1966].

EQUIPE IGTF. Folk, Festa e Tradições Gaúchas. In: **Cadernos Gaúchos, nº 8.** Porto Alegre: Fundação Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore, 1983.

ENES, Maria F. **Reforma Tridentina e Religião Vivida (os Açores na Época Moderna).** Ponta Delgada: Signo, 1991.

ESPIG, Márcia J. A presença da Gesta Carolíngia no Movimento do Contestado. (Dissertação em Historia). Porto Alegre: UFRGS/PPGHST, 1998.

_____. A construção de um "outro século": milenarismo e imaginário no movimento do Contestado. IN: **Revista História Social – Nº 7**. Campinas: IFCH/Unicamp, 2000.

ESPIRITO-SANTO, M. **A Religião Popular portuguesa**. 2 ed. Lisboa. Assirio eAlvim, 1990.

_______________. **Comunidade Rural ao Norte do Tejo. Seguido de Vinte Anos Depois**. Lisboa: FCSH/UNL, 1999.

FACHEL, José F. **Monge João Maria - Recusa dos Excluídos.** Porto Alegre: EdUFRGS/ Florianópolis: EdUFSC, 1995.

FCC/Governo do Estado de SC. **Contestado.** Rio de Janeiro: Index, 1987.

FELIPPE, Euclides J. **O Último Jagunço – Folclore na História do Contestado**. Curitibanos: UnC, 1995.

_______. **O Caminho das Tropas em Santa Catarina. – o Pouso de Curitibanos**. Curitibanos: Ed. Autor, 1996.

FELISBINO, P.A., FELISBINO, E. **Voz do caboclo – a saga do Contestado revivida nas lembranças dos sobreviventes no reduto do Contestado**. Florianópolis: Imprensa Oficial, 2002.

FERNANDES, Rubem César. **Os cavaleiros do Bom Jesus - uma Introdução às Religiões Populares.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

____________. **Religião pouco padre, pouca missa e muita festa**. Texto disponibilizado no site http://www.mre.gov.br, acesso em maio de 2006.

FERREIRA, Aurélio B.H.. **Novo Dicionário Aurélio Século XXI** – O Dicionário da Língua Portuguesa. 3ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FIGUEIREDO, Sérgio Luiz Ferreira de. "Música na Comunidade Cafuza de José Boiteux-SC" in**:** MARTINS, Pedro (org.). **Sertão de Azulá! A Comunidade Cafuza em perspectiva**. Florianópolis: NUER, 2001.

FILATOW, Fabian. **Do Sagrado à Heresia – o caso dos Monges Barbudos (1935-1938**). Porto Alegre: PPGHST, 2002.

FLORES, M. B. R. et al. Imagem e pedagogia, a cruz e cedro renasce uma cidade. In: **Revista Brasileira de História, vol. 16, nº 31 e 32.** São Paulo : ANPUH, 1996.

FONSECA, Cláudia e BRITES, Jurema. O batismo em casa: uma prática popular do Rio Grande do Sul. **Cadernos de Estudos do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social- nº 14.** Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1988.

FONSECA, Cláudia. Quando cada caso não é um caso: pesquisa etnográfica e educação. in: **Encontro do ANPEDE**. Florianópolis: UFSC, 1998.

_________. Claudia. **Caminhos da Adoção**. São Paulo: Cortez, 1995.

FORMAN, Shepard. A política do desespero: religião popular e movimentos de protesto social. In: **Camponeses: sua Participação no Brasil.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FOUILLOUX, D. et al. **Dicionário Cultural da Bíblia**. Lisboa: Dom Quixote, 1996.

FRIJERIO, Alejandro. Secularización y nuevos movimientos religiosos. in: **Lecturas Sociales y Económicas - n. 7**. Argentina: UCA, 1995.

FURLAN, Neide. Maria Rosa está viva. In: DOLBERTH, Aldo (org). **Maria Rosa – a virgem comandante da guerra sertaneja do Taquaruçú**. Curitibanos: Thipograf, 2005.

FUKUI, Lia G. O culto aos mortos entre sitiantes tradicionais do sertão de Itapecerica. In: SOUZA MARTINS, José de (org.) **A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1983.

GALLO, Ivone C.D`Ávila. **O Contestado - o Sonho do Milênio Igualitário**. Campinas: EdUnicamp, 1999.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_______. **Nova Luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GIUMBELLI, Emerson. Religião e (des)ordem social: Contestado, Juazeiro e Canudos nos estudos sociológicos sobre movimentos religiosos. in: **Dados Revista de Ciências Sociais, vol. 40, nº 2.** Rio de Janeiro: IUPERJ, 1997.

GOEDERT, Valter M. O simbolismo da água. In: **Revista Encontros Teológicos – ano 19/1, nº 37.** Florianópolis: ITESC, 2004.

GOLDENBERG, Mirian. Objetividade, representatividade e controle de Bias na pesquisa qualitativa. in: **A arte de Pesquisar – como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1997.

GROSSI, M. Identidade de gênero e sexualidade. **Antropologia em Primeira Mão**. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1998.

GUIMARÃES, Alba Zaluar. Sobre a lógica do catolicismo popular. in: **Dados - Revista de Ciências Sociais, vol 11**. Rio de Janeiro: Campus, 1973.

HAYGERT, Maria Lúcia. **De Pai para Filho: Tecendo um novo Território Familiar. Uma etnografia sobre as relações geracionais na agricultura familiar de Quilombo/SC.** (Dissertação em Antropologia Social). Florianópolis: PPGAS, 2000.

HAYGERT, M.L., DICKIE, M.A.S. Produzindo vida: jovens rurais, *ethos* camponês e agroecologia. In: AUED, B.W. e PAULILO, M.I.S. (orgs). **Agricultura Familiar.** Florianópolis: Insular, 2004.

HUBERT, H., MAUSS, M. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício (1899). In: MAUSS, Marcel. **Ensaios de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981.

ISAIA, Artur César. O catolicismo e sua inserção na sociedade rio-grandense. In: **Catolicismo e Autoritarismo no Rio Grande do Sul.** Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

IUNSKOVSKI, Roberto. **Migrantes Caboclos em Florianópolis - Trajetória de uma experiência religiosa.** (Dissertação em História). Florianópolis: PPHST/UFSC, 2002.

JAPIASSU, Hilton. Paul Ricoeur: filósofo do sentido. in: RICOEUR, P. **Interpretação e Ideologia**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

KUPER, Adam. Clifford Geertz: cultura como religião e como grane ópera. In: **Cultura – a visão dos Antropólogos.** Bauru: Edusc, 2002.

LAMAITRE, N. et al. **Dicionário Cultural do Cristianismo**. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

LANTERNARI, V. Milénio. Messias. In: **Enciclopédia EINAUDI, vol. 30**. Portugal: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994.

_____________. **As Religiões dos Oprimidos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LAZARIN, Katiuscia Maria. ***Fanáticos, rebeldes e caboclos*: discursos e invenções sobre diferentes sujeitos na historiografia do Contestado. (1916-2003).** Florianópolis: UFSC/PPGHST, 2005.

LAZZARETTI, Miguel A. **Ação Coletiva em Assentamentos de Reforma Agrária**: processos de organização dos trabalhadores rurais. Cascavel: EdUNIOESTE, 2003.

LAZZARINI, Sergio. **A Religiosidade Popular da Guerra do Contestado preservada nos Descendentes dos Caboclos no "Reduto" de Taquaruçu** (Monografia de Especialização em Metodologia do Ensino da Historia). Joaçaba: Universidade do Oeste de Santa Catarina (UNOESC), 2003.

LEAL, João. **As Festas do Espirito Santo nos Açores – um estudo de Antropologia Social**. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

LEITE, I. B., FERNANDES, R. C. Fronteiras territoriais e questões teóricas: a antropologia como marco. **Boletim Informativo do Nuer – vol. 3, nº3 - Quilombos no Sul do Brasil – Perícias Antropológicas**. Florianópolis: NUER/UFSC, 2006.

LEITE, Márcia P. Novas relações entre identidade religiosa e participação política no Rio de Janeiro hoje: o caso do Movimento Popular de Favelas. In: BIRMAN, Patricia (org.). **Religião e Espaço Público**. Brasília/São Paulo: Cnpq/Attar, 2003.

LEMOS, Alfredo. O. **A História dos Fanáticos em Santa Catarina e Parte de Minha Vida naqueles Tempos 1913 - 1916.** Curitibanos: manuscrito, [1954].

LEMOS, A. O., LEMOS, Z. A. **A Historia dos Fanáticos em Santa Catarina e Parte de Minha Vida Naqueles Tempos (1913/1916).** Passo Fundo: Berthier, s.d.

LEMOS, Zélia A. **Curitibanos na História do Contestado**. Florianópolis: Secretaria do Governo do Estado, 1977.

LEONARDOS, Stella. **Romanceiro do Contestado.** Florianópolis: EdUFSC, 1996.

LIBÂNIO, João B. A Igreja da Libertação, sua crise e a explosão carismática. in: **Teoria e Sociedade - Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira** (Numero Especial, maio/2003). Belo Horizonte: UFMG, 2003.

LIMA, F. de C. P. (dir). **A Arte Popular em Portugal, Ilhas Adjacentes e Ultramar.** Lisboa/Cacém: Verbo, 1968.

LIMA, Lana L. G. A Reforma tridentina no clero do Brasil colonial – estratégias e limitações. In: **Actas do Congresso Internacional de Historia – missionação portuguesa e encontro de culturas.** Braga: UCP/CNCDP/FEC, 1993.

LOCKS, Geraldo A. **Identidade dos Agricultores Familiares *Brasileiros* de São José do Cerrito**. (Dissertação de Mestrado). Florianópolis: PPGAS/ UFSC, 1998.

______. A reinvenção da vida cabocla na cidade de Lages (SC): investigação da trajetória de uma população camponesa. In: **XXIV Reunião Brasileira de Antropologia.** Olinda/PE, 12 a 15 de junho de 2004.

______. **As CEBs não morreram: as Comunidades Eclesiais de Base na contemporaneidade em Lages, SC.** Projeto Tese Antropologia Social. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2006.

LOPES, Aurélio. **Tempo de Solstícios**. Santarém: O Mirante, 1998.

LORENZI, Sérgio de. **Taquaruçu – a Pérola do Contestado**. Fraiburgo: Joannei, 2003.

LUZ, Aujor Ávila da. **Os Fanáticos - Crimes e Aberrações da Religiosidade dos Nossos Caboclos**. 2 ed. Florianópolis; EdUFSC, 1999 [1952].

MACEDO, Carmen C. **Imagem do Eterno – Religiões no Brasil**. São Paulo: Moderna, 1989.

MACHADO, Paulo P. **Um Estudo Sobre as Origens Sociais e a Formação Política das**

Lideranças Sertanejas do Contestado, 1912 - 1916. (Tese de doutorado) Campinas: Unicamp/História, 2001.

__________. **Lideranças do Contestado:** a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916). Campinas: EdUnicamp, 2004.

MALDONADO, Luis. Dimensiones y tipos de la religiosidad popular. In: **Concilium – Revista Internacional de Teologia – Ano XXII, Tomo II, nº 206:** *La religiosidade popular*. Madrid: Cristiandad, 1986.

_________. La religiosidad popular. In: SANTALÓ, C.; REY, M. J. B.; BECERRA, S. R. (coords). **La Religiosidad Popular - Vol I – Antropologia e História**. Barcelona: Antropos, 1989.

_________. **Para Compreender el Catolicismo Popular**. Estella: Verbo Divino, 1990.

_________. Religiosidad popular. In: FLORISTÁN, C. e TAMAYO, J. J. (eds). **Conceptos Fundamentales del Cristianismo**. Madrid: Trotta, 1993.

MARTIN, Eloísa. *Religiosidade popular*: revisando um concepto problemático a partir de la bibliografia Argentina. **Estúdios sobre Religion** – 15/3. junio 2003.

MARTINS, Luciane Sílvia. **Um Povo No Caminho: A construção da identidade cafuza**. (Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais). Blumenau: Furb, 1994.

MARTINS, Pedro. Outra face da tragédia: os Cafuzos. **Boletim de Ciências Sociais n. 51/52**. Florianópolis: DCSO/UFSC, Jan-jun/1989.

_______. **Um Povo sem Terra Procura uma Terra sem Povo: Argumentos sobre a criação de uma reserva para o Povo Cafuzo**. Laudo antropológico para instruir o processo de reassentamento da Comunidade Cafuza (inédito), l990.

________. **Anjos de Cara Suja - Etnografia da Comunidade Cafuza. (**Dissertação de mestrado). Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1991.

________. **Anjos de Cara Suja**. Petrópolis: Vozes, 1995.

________. “Recomendação das almas”- uma manifestação do catolicismo caboclo. **Universidade e Desenvolvimento,** caderno 1, v. 3 n.1. Florianópolis: UDESC, abril/1996a.

______. “‘Três vivas pra São João Maria!’ (Os Cafuzos conquistam a terra prometida)” in: LEITE, Ilka Boaventura. **Negros no Sul do Brasil – Invisibilidade e territorialidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996b.

______. **Comunidade Cafuza de José Boiteux – História e antropologia da apropriação da terra** (tese de doutorado). São Paulo: PPGAS/USP, 2001a.

______. “Deslocamentos e itinerários: uma caracterização da Comunidade Cafuza” in**: Sertão de Azulá! A Comunidade Cafuza em perspectiva**. Florianópolis: NUER, 2001b.

MARTINS, Pedro, BERNARDO, Valeska. A um passo do paraíso: impasses na consolidação do Projeto Comunidade Cafuza. **Palmares em Revista** n. 1. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1996.

MARTINS, Pedro et. al. Cultura cabocla en el sur de Brasil – un abordaje preliminar. **Memória y Sociedad v 7 n 15**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003.

MATEOS, José D. Religiosidad popular, diez años después. In: BECERRA, Salvador R (coord). **Religión y Cultura.** Sevilha/ES: Consejería de Cultura y Fundación Machado, 1998.

MATTOSO, José. Liturgia monástica e religiosidade popular na Idade Média. In: **Studium Generale – Estudos Contemporâneos n.6**. Porto: MC/CEH, 1984.

MAUÉS, Raymundo H. Catolicismo e xamanismo: comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica. In: **Ilha Revista de Antropologia v.4, n.2.** Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2002.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. **Sociologia e Antropologia** – vol. I. São Paulo: Epu/Edusp, 1974 [1902/3].

_______. A prece. **Ensaios de Sociologia.** São Paulo: Perspectiva, 1981.

MEDEIROS, Evandro C. de. **A Dimensão Educativa da Mística Sem Terra**: a experiência da Escola Nacional “Florestan Fernandes” (Dissertação Educação). Florianópolis: PPGE/CED/UFSC, 2002.

MENDRAS, Henri. Grupos Domésticos. In: **Sociedades Camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MENEZES, Renata C. A benção de Santo Antônio e a “religiosidade popular” in: **Estúdios sobre religión 16/2.** 2003.

MINAYO, Maria Cecília S. Fase do trabalho de campo. in: **O desafio do conhecimento**. 7 ed. São Paulo: Hucitec/ Rio de Janeiro:Abraço, 2000.

MIRANDA, Júlia. **Carisma, Sociedade e Política. Novas linguagens do religioso e do político**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

MOMBELLI, Raquel. “Invernada dos Negros: identidade negra e acesso à terra” in: **II Seminário Internacional – Educação Intercultural, Gênero e Movimentos Sociais** (Anais). Florianópolis: MOVER/UFSC, 2003.

MOMBELLI, R., BENTO, J. Invernada dos Negros. In: **Boletim Informativo do Nuer – vol. 3, nº3 - Quilombos no Sul do Brasil – Perícias Antropológicas**. Florianópolis: NUER/UFSC, 2006.

MONTEIRO, Duglas T. **Os Errantes do Novo Século - um Estudo sobre o Surto Milenarista do Contestado.** São Paulo: Duas Cidades, 1974.

__________. Confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. in: FAUSTO, Boris (dir.) **História Gerald da Civilização Brasileira, tomo III, volume 2.** 2 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: ifel, 1978.

MORAES, Aldair G. de. São João Maria. In: MEZZOMO, Reonildo et al. **Raízes de Lagoa Vermelha**. Porto Alegre: EST, 1993.

MOREIRA, Celso E. **Da Revolução aos Resultados**. Florianópolis: Insular, 1998.

MOSCONI, Luís. O profeta Jesus de Nazaré da Galiléia. In: **Profetas da Bíblia – nº 57/58**. São Leopoldo: CEBI, 1992.

MOURA, Margarida M. **Camponeses.** 2 ed. São Paulo: Ática, 1988.

MOURÃO, Laís. Contestado: a gestação social do messias. in: **Cadernos Ceru nº 7.** São Paulo: Humanitas FFLCH/ USP**,** 1975.

NALLI, Marcos. Paul Ricoeur: leitor de Husserl. In: **Trans/Form/Ação – vol. 29, n° 2.** Marília: FFC/Unesp, 2006.

NASCIMENTO, Noel. **Casa Verde**. São Paulo: Martins, s.d.

OLIVEIRA, Beneval de. **Planaltos de frio e lama: os fanáticos do contestado: o meio, o homem, a guerra: ensaio de história.** Florianópolis: FCC, 1985.

OLIVEIRA, Célio. **A Construção e a Permanência do Mito de João Maria de Jesus na Região do Contestado, Santa Catarina (**Dissertação de mestrado). Porto Alegre: PPGAS/ URGRS, 1992.

OLIVEIRA, E. V. **Festividades Cíclicas em Portugal.** Lisboa: Dom Quixote, 1984.

OLIVEIRA, Pedro A.R. Religiosidade: conceito para as Ciências do Social. **IX Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina**. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 1999.

_________. O Catolicismo: das CEBs à Renovação Carismática. in: **Teoria e Sociedade -** Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira (Numero Especial, maio/2003). Belo Horizonte: Departamento de Ciência Política e de Sociologia e Antropologia/UFMG, 2003.

OLIVEIRA, Maria da Conceição. **Os Especialistas Kaingang e os Seres da Natureza**. Florianópolis: FCC, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1976

ORO, Ari P. Religiões populares e modernidade no Brasil. in: TEIXEIRA, S. A. e ORO, A. P. (orgs.). **Brasil e França - Ensaios de Antropologia Social.** Porto Alegre: PPGAS/ UFRGS, 1992.

PACHECO, JOSÉ F.C. **Religiosidade popular na Ilha de São Miguel: Açores –** crescimento e aprofundamento da fé. Dissertação de Mestrado. Lisboa: Faculdade de Teologia/Universidade Católica Portuguesa, 1997.

PAULILO, Maria I. S. **Terra à Vista.... E ao Longe**. Florianópolis: EdUFSC, 1996.

PERDIGÃO, Teresa. E o que acontece quando os ex-votos se destinam a santos vivos. In: QUINTAIS, L. et al. **Milagre que Fez**. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 1998.

PHILIPPI, Euclides. Maria Rosa – a "virgem que comandou a guerra sertaneja do Taquaruçú 1912/1916. In: DOLBERTH, Aldo (org). **Maria Rosa – a virgem comandante da guerra sertaneja do Taquaruçú**. Curitibanos: Thipograf, 2005.

PIERUCCI, Antônio F. Apêndice: as religiões no Brasil. In: HELLERN, V. et al. **O Livro das Religiões**. São Paulo: Cia da Letras, 2000.

PINA CABRAL, João. O pároco e o conflito entre visões do mundo no Minho. AZEVEDO, Joaquim (dir) ***Studium Generale* – Estudos Contemporâneos nº 2/3** _________ Perspectivas sobre o norte de Portugal. Porto: SEC, 1981.

_________ **Filhos de Adão, Filhos de Eva, a visão do mundo camponesa no Alto Minho**. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

________ O Pagamento do santo - uma tipologia interpretativa dos ex-votos no contexto sócio-cultural do noroeste português. In: QUINTAIS, L. et al. **Milagre que Fez**. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 1998a.

_________ Quinze anos depois. In: QUINTAIS, L. et al. **Milagre que Fez**. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 1998b.

POMPA, Cristina. A construção do fim do mundo. Para uma leitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil rústico. in: **Revista de Antropologia vol. 41 nº 1.** São Paulo: FFLCH/ USP, 1998.

PORFÍRIO, J. L. Uma tradição sem tradição. In: CORREIA, Alberto et al. **Do Gesto à Memória: Ex-Votos.** Portugal: IPM/MC, 1998.

PORTO, Nuno. Os ex-votos fotográficos: comentário sobre a exaustão da representação pictórica dos milagres. In: CORREIA, Alberto et al. **Do Gesto à Memória: Ex-Votos**. Portugal: IPM/MC, 1998.

POZZO, Enori. Identidade religiosa do Contestado. In: BUSATO, Gualdino D. **Contestado – da Questão de Limites à Guerra Santa**. 2 ed. Lages: edição do autor, 2001.

______. Maria Rosa – a que "tudo sabia". In: DOLBERTH, Aldo (org). **Maria Rosa – a virgem comandante da guerra sertaneja do Taquaruçú**. Curitibanos: Thipograf, 2005.

QUEIROZ, M. I. .P. **Le "Guerre Sainte" au Brésil: le Mouvement Messianique du "Contestado**". São Paulo: FFCL/USP, 1957.

________. **O Messianismo no Brasil e no Mundo.** São Paulo: Dominus, 1965.

________. **O Campesinato Brasileiro: Ensaios sobre Civilização e Grupos Rústicos.** Petrópolis: Vozes, 1973.

QUEIROZ, Maurício V. **Messianismo e Conflito Social - a Guerra Sertaneja do Contestado 1912 - 1916.** 2 ed. São Paulo: Ática, 1977.

QUEIROZ, J. e FONSECA, J. **A Ermida de N.Sra da Visitação, de Montemor-o-Novo e os seus ex-votos**. Montemor-o-Novo: Paróquia de N.S. da Vila, 1999.

QUINTAIS, Luís. Memoriais da indeterminação do mundo – a coleção de ex-votos do Museu Antropológico de Coimbra. In: QUINTAIS, L. et al. **Milagre que Fez.** Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, 1998.

REIS, Maria José. **Espaços Vividos, Migração Compulsória, Identidade – os camponeses do Alto Uruguai e a Hidrelétrica de Itá.** (Tese em Ciências Sociais). Campinas: IFCH/Unicamp, 1998.

____. O reassentamento de pequenos produtores rurais: o tempo da reconstrução e recriação de espaços. In: REIS, M.J., BLOEMER, N.M.S. (orgs). **Hidrelétricas e Populações Locais.** Florianópolis: Cidade Futura e EdUfsc, 2001.

RENK, Arlene. **A Luta da Erva - um Ofício Étnico no Oeste Catarinense.** Chapecó: Grifos, 1997.

RIBAS, Joaquim O. Epopéia do Contestado. in: TELLES, V. (org) **Folclore Itinerante a Epopéia do Contestado – História em Musica**. Irani, 2002.

RIBEIRO, Helcion. Religiosidade popular como problema teórico. in: **Religiosidade Popular na teologia Latino-Americana**. São Paulo: Paulinas, 1984.

________. **Contestado: a força dos fracos. Por uma leitura atualizada da luta dos oprimidos**. Texto preparatório para a 1ª Romaria da Terra de Santa Catarina. Florianópolis: arquivo CPT/SC, 1986.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologia**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

________. **O conflito de Interpretações.** Rio de Janeiro: Imago, 1978 [1969].

________. **Hermeneutics and the Human Sciences – Essays on language, action and interpretation.** Cambridge/Paris: Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990 [1981].

________. **From Text to Action** – Essays in hermeneutics, II. Londres: The Athlone Press, 1991 [1986]. Edição Portuguesa **Do Texto à Acção** – Ensaios de Hermenêutica II. Porto, Rés, 1989.

RODRIGUES, Nubia e CAROSO, Carlos. A sina de curar: a palavra de um terapeuta religioso. In: **Horizontes Antropológicos, ano 5, n.12**. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1999.

SACHWEH, Maria Salete. **Educação: Dominação e Liberdade na Guerra Santa do Contestado**. Florianópolis: Imprensa Oficial de SC, 2002.

SÁEZ, Oscar C. **Fantasmas Falados – mitos e mortos no campo religioso brasileiro**. Campinas: Unicamp, 1996.

_____. **Las Formas Locales de la Vida Religiosa – Antropología e Historia de los Santuarios de La Rioja**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas/ Departamento de Antropologia de España y América, 2002.

SAHLINS, Marshal. La pensée bourgeoise – a sociedade ocidental enquanto cultura. in: **Cultura e Razão Prática.** Rio de Janeiro:Zahar, 1979.

SANCHIS, Pierre. **Arraial: Festa de um Povo. As Romarias Portuguesas**. Lisboa: Dom Quixote, 1983.

________. O futuro da "Igreja Popular" no Brasil. VIII **Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**. São Paulo, 1998.

SASSI, Guido W. **Geração do Deserto**. 3 ed.. Por Alegre: Movimento, 2000.

______. Irani. in: **Cadernos da Cultura Catarinense – ano I.** Florianópolis: Governo do Estado, 1984.

SCAPIN, Alzira. Uma guerreira em busca de liberdade. In: DOLBERTH, Aldo (org). **Maria Rosa – a virgem comandante da guerra sertaneja do Taquaruçú**. Curitibanos: Thipograf, 2005.

SCHMITT, Alessandra. **Construção da Terra Santa: Uma Irmandade em Redefinição**. (Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais). Blumenau: Furb, 1996.

_________. **Uma Irmandade em Redefinição: conflito entre modo de vida camponês e organização coletiva do trabalho. Um estudo sobre os Cafuzos de José Boiteux/SC**. (Dissertação de mestrado). São Paulo: PPGAS/USP, 1998**.**

_______. "Reflexões sobre o relacionamento da Comunidade Cafuza com a sociedade 'branca' abrangente" in**:** MARTINS, Pedro (org.). **Sertão de Azulá! A Comunidade Cafuza em perspectiva**. Florianópolis: NUER, 2001.

SCHMITT, Alessandra e SILVA, Marilda Gonçalves. **Os Cafuzos do Rio Laeiscz – Um documento etnográfico em vídeo**. Blumenau: Sptv/Furb, 1995.

SCHÜLER, Donaldo. **Império Caboclo**. Florianópolis: EdUFSC, 1994.

SCHWADE, Elisete. Poder do *sujeito*, poder do *objeto*. in: GROSSI, M. (org). **Trabalho de**

Campo e Subjetividade Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1992.

SEGALEN, Martine. **Ritos e Rituais Contemporâneos**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

SERPA, Élio C. **Igreja e Poder em Santa Catarina.** Florianópolis: EdUFSC, 1997.

______. **A Guerra do Contestado (1912 - 1916).** Florianópolis: EdUFSC, 1999.

SEYFERT, Giralda. Identidade camponesa e identidade étnica. In: **Anuário Antropológico 91.** Ri de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

SILVA, Íris L. da. Parque Temático – histórico. In: **Folclore Itinerante da Epopéia do Contestado** – História em Musica. Irani, 2002.

SIMONIAN, Lígia T. Lopes. "Das razões e da procedência para o assentamento de um grupo de Cafuzos moradores da Reserva Indígena de Ibirama/SC" in: **Anais do Museu de Antropologia no. l8.** Florianópolis: UFSC, 1989.

SINZIG, Frei Pedro. **Fr. Rogério Neuhaus**. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1939 [1934].

SOALHEIRO, João. Ex.votos: gesto e memória. In: CORREIA, Alberto et al. **Do Gesto à Memória: Ex-Votos**. Portugal: IPM/MC, 1998.

SOUZA, Silvia da Luz. **A Recomendação das Almas. Um Estudo de uma Devoção Popular no Sul de Minas Gerais.** (Dissertação Ciências da Religião). São Paulo: PUC, 1997.

STEIL, Carlos A. **O Sertão das Romarias - um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa/Bahia**. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. CEBs e Catolicismo Popular. in: STEIL, C. A. et al. **As Comunidades de Base em Questão**. São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. A igreja dos pobres e o catolicismo no Brasil. in: **VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**. São Paulo, set/1998.

_____. Pluralismo, modernidade e tradição. Transformações do campo religioso. in: **Ciências Sociais e Religião - n.3**. Porto Alegre, 2001.

____. Da comunidade à mística. in: **Teoria e Sociedade - Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira** (Numero Especial, maio/2003). Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. Catolicismo e memória no Rio Grande do Sul. in: **Debates do NER – ano 5, n. 5**. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2004.

TEDESCO, João C. **Nas Cercanias da Memória – temporalidade, experiência e narração.** Passo Fundo/Caxias do Sul: UPF/EDUSC, 2004.

TELLES, Vicente (org). **Folclore Itinerante da Epopéia do Contestado** – História em Musica. Irani, 2002.

THOMÉ, Nilson. **Sangue, Suor e Lágrimas no Chão Contestado**. Curitibanos: Universidade do Contestado, 1992.

_______. **São João Maria na História do Contestado – resgate da Memória**. Caçador: Universidade do Contestado, 1997.

_______. **Os Iluminados - Personagens e Manifestações Místicas e Messiânicas do Contestado.** Florianópolis: Insular, 1999.

_______. **Uma Nova História para o Contestado**. Caçador: Universidade do

Contestado/Museu do Contestado, 2004.

TOMAZI, Gilberto. Mística da água e cidadania: uma análise a partir das águas santas de "São" João Maria, no Contestado. In: **Revista Encontros Teológicos – ano 19, nº 37.** Florianópolis: ITESC, 2004.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VALENTINI, Delmir J. **Da Cidade Santa à Corte Celeste: memórias de sertanejos e a Guerra do Contestado.** 3 ed. Caçador: UNC, 2003

__________. Guerra do Contestado: construção da imagem do caboclo. In: DOLBERTH, Aldo (org.) **Maria Rosa – a "Virgem" comandante da guerra sertaneja do Taquaruçu**. Curitibanos: Thipograf, 2005.

VAN GENEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem.** Petropolis: Vozes, 1978.

VASCONCELLOS, A. S. **O Dragão Vermelho do Contestado**. Florianópolis: Insular, 1998.

VEIGA, José Eli. Cidades Imaginárias e O Brasil é menos urbano do que se calcula. In: **Cidades Imaginárias – o Brasil é menos urbano do que se calcula**. Campinas: Autores Associados, 2002.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e Cultura – Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea.** 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

VELHO, Otávio. **Besta-Fera – Recriação do Mundo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 1995.

VIEIRA, Elenir Marlene. **"A Casa do Monge" - Pesquisa Etnográfica na Gruta do Monge - Lapa/PR**. (Trabalho de Conclusão de Curso). Florianópolis: UFSC/Departamento de Ciências Sociais, 1996.

VIEIRA, J. A. M. **Diário de um Agente Itinerante**. Rio de Janeiro: Leitura S/A, 1969.

WALDRIGUES, Augusto. **História do Monge João Maria**. Curitiba: s.e., [1951]1985.

WEBER, Max. **Conceitos Básicos de Sociologia.** São Paulo: Centauro, 2002.

_______. Sociologia da Religião. **Economia e Sociedade vol. 1.** 3 ed. Brasília: UnB, 2000.

WELTER, Tânia. **As Relações de Gênero na Comunidade Cafuza de José Boiteux/SC: o Cotidiano familiar e a Organização Comunitária a partir da Fala das Mulheres.** (Monografia de Especialização). Florianópolis: FAED/UDESC, 1997a.

_________. A fala das mulheres – cotidiano familiar, gênero e política na Comunidade Cafuza. **Revista do NES n. 01**. Florianópolis: UDESC, 1997b.

_______. **Revisitando a Comunidade Cafuza a partir da problemática de gênero.** (Dissertação de Mestrado). Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1999.

______. "As relações de gênero na Comunidade Cafuza" in: MARTINS, Pedro (org.). **Sertão de Azulá! A Comunidade Cafuza em perspectiva**. Florianópolis: NUER, 2001.

WOITOWICZ, K.. Traços da religiosidade popular nas manifestações da cultura. Comunicação no **XI Encontro Estadual de História**. Florianópolis: CFH/UFSC, 2006.

WOORTMANN, Ellen F. **Herdeiros, Parentes e Compadres** – colonos do Sul e sitiantes do Nordeste. São Paulo/Brasilia: Hucitec/EdUNB, 1995.

WOORTMANN, Ellen F., WOORTMANN, Klass. Considerações Finais. in: **O Trabalho da Terra – a lógica e a simbólica da lavoura camponesa**. Brasília: EdUNB, 1997.

WOORTMANN, Klass. Reconsiderando o parentesco. In: **Anuário Antropológico 76**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977.

_____________. A rede de parentesco. in: **A Família das Mulheres**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/ Brasília: CNPq, 1987.

_____________. "Com parente não se neguceia". O campesinato como ordem moral. in: **Anuário Antropológico 87**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/ Brasília:UNB, 1990.

XIDIEH, Oswaldo E. Semana Santa Cabocla. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/USP, 1972 [1943-1949].

ZALUAR, Alba. **Os Homens de Deus – um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular.** Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

BOLETINS

Cheiro de Terra – Boletim da CPT/SC nº 147, ano 25. Florianópolis: Agnus, 2003.

Reportagens em REVISTAS

ÂNGELO, Cláudio. "A Guerra que o Brasil esqueceu". In: **Revista Superinteressante, ano 14, nº 5**. São Paulo: Abril, maio 2000.

TOKARSKI, Fernando. São João Maria não morreu. in: **Revista História Catarina, vol. II, nº 2.** Lages: jan/mar 2007.

MACHADO, Paulo P. Caminhos da Guerra do Contestado. in: **Revista História Catarina, vol. II, nº 2.** Lages: jan/mar 2007.

Reportagens em JORNAIS

NASCIMENTO, Noel. "João Maria, lendas e professias". In: **O Estado do Paraná.** Curitiba, 9 de novembro de 1979.

BASTOS, Angela. "Os Sobreviventes do Contestado". In: **Diário Catarinense**. Florianópolis, 1 a 7 de abril de 1996.

KLEIN, Célio (ed). "O Contestado – Histórias de Santa Catarina". In: **Diário Catarinense**. Florianópolis, abril a agosto de 2000.

"Os maiores monges do Planalto". In: **Correio Lageano**. Lages: 08 de abril de 2000.

TOKARSKI, Fernando. "São João Maria não morreu". In: **Jornal A Noticia.** Joinvile, 10 de março de 2004.

SAVEDRA, Jefferson. "A Herança do Contestado". In: **Jornal A Noticia**. Joinvile, 06 de julho de 2004.

KONIG, Mauri. A guerra dos monges que redesenhou o PR. In: **Gazeta do Povo – Ano 88, n° 28037.** Curitiba, 6 de agosto de 2006.

KONIG, Mauri. Três líderes, um só mito. In: **Gazeta do Povo – Ano 88, n° 28037.** Curitiba, 6 de agosto de 2006.

FILMES e Documentários

"A Guerra dos Pelados" – roteiro e direção Sylvio Back, Santa Catarina/BR: 1971. Versão em DVD: Cultura Marcas/Versátil Home Vídeo, 2006 (Guerra do Contestado).

"Contestado, a guerra desconhecida" – roteiro e direção Enio Staub, produção executiva Sérgio A. Rubim, Santa Catarina/BR: 1985 (Guerra do Contestado).

"Guerra do Contestado", direção e produção de Armando Lacerda, produção TV Câmara, da Câmara Federal, Brasília/DF/Brasil, 1999 (Guerra do Contestado).

"Senhora Aparecida", direção Catarina Alves Costa, Portugal: 1993.

PEÇAS TEATRAIS

"**O Contestado**", roteiro de Romário Borelli, 1972.

"**Contestado – a fúria cabocla**", direção geral Adílcio Cadorin, direção cênica e roteiro Romário Borelli (2006).

"**Contestado – a guerra do dragão de fogo contra o exército encantado**", roteiro e direção de Antônio Cunha, Florianópolis/São José, 2003.

CD

"**Epopéia do Contestado – História em Musica**", Vicente Telles, Vicente Telles Filho e seus convidados.

PEIXE, Maria Inês P. **"Retratos do Contestado – a história através da arte".** Concórdia: FAPESC, UNC, Artes Visuais, 2005.

ANEXOS

ANEXO 01

Oração de São João Maria de Agostinho[296]

"Esta milagrosa oração achado na santa sepultura de nosso senhor Jesus Cristo feita par mãos divina. todos que traxerem esta oração dentro de sua casa não sofrerá castigo de Deus nem raio nem curisco nem traumenta[297]. Meus filhos não abusem com a religião católica já com caridade com palavra já com minha vontade que só cuidarei de evitar. Resem os terços. Ao fim meus filhos se não mudarem de vida mandarei tempestades e raios curiscos em geral ao povo a que a terra há de vir e mandarei ao fim desta guerra ao povo vem até entre Cristo que há de reduzir no céu quem usar e terem em sua casa em sua parte quando eles vierem até ser conhecido o de 1974[298] quem abusar aver não trabalhar nos sábados jejuar nas sexta feira e guardar os dias santos de festa de preceito[299] já com jejum de são sebastião que ele nos livraras dos castigos do céu há 3 dias de escuridão se peguem comigo que serão felizes quem tiver esta oração e tiver com estimação de são joão maria de agostinho quem tiver esta milagrosa copia dentro de sua casa servirá de remédio não sofrerá forte necessidade nem molesti grave pobre em casa a parte da cenção seres livres de raio tempestades curiscos em geral e se tiver necessidade deste não amagoai e quem não crerem neste concelho ei de mandar o sal de partir a terra nesta abertura a de se subir sentro e sentro de língua de fogo que a de abrir a terra que a de sumir uma intensão de terra depois disto passado o céu mancha de verde passado três dias e de escurecer o mundo de fumaça quem não crer em Deus nem razão teram e não fiserem a doutrina cristã ou não ensinar os seus filhos a rezar as vinha sacra na recomendar as alma do purgatório não se confessar mais com padre já com penitencia de viação amêm reze três pai nosso a são joão maria de agostinho"[300].

[296] Oração encontrada na casa de J.P.M., localidade de Morro Agudo, município de Campo Belo do Sul em 19 de abril de 2005. A oração está copiada num papel de espessura grossa, protegida por um saco plástico transparente e pregada na parede interna da sala, próximo a porta de entrada e ao lado do oratório doméstico composto pela imagem de São João Maria e outros santos. Há desenho de diversas cruzes nesta cópia. É importante ressaltar a afirmação de que este tipo de oração era originalmente escrita por São João Maria e que este dava às pessoas para que carregassem pendente no pescoço, cosida numa espécie de patuá, como forma de proteção pessoal. Encontrei este costume entre diversas populações durante a pesquisa.

[297] "Curisco" é um termo utilizado nos sertões como sinônimo de raio. Já "traumenta" ou "tromenta" é uma forma escrita da palavra tormenta, seguindo a linguagem oral. Esta forma escrita é recorrente em todos os textos produzidos por estas populações a que tive acesso durante a pesquisa.

[298] Tentei descobrir qual o significado desta data (1974), mas ninguém soube explicar-me.

[299] Ensinamento, doutrina, obrigação de guardar os dias santos.

[300] Versão semelhante a esta oração, no caso, atribuída a São José Maria de Agostinho, foi encontrada pelo militar Herculano Teixeira d'Assumpção durante a Guerra do Contestado (citada por Espig, 1998:116). Texto da Oração de São José Maria de Agostinho: "Oração milagrosa acha e copeada na Santa Sepultura de noso senhor Jezuis Chris. Feita por mão divina. Todo que esta oração dentro de sua caza não sofrerão castigo de Deus nem raios nem corisco nem tromentos. meus filhos não abuzem com a riligião catolica. (...) não trabalhem no sabado devem jejuar nas sestas feras da cuaresma e guardar os dia de festas preseitos e fas crem seus jejum asão Sebastião para elle nos lirval dos castigos do seu. (...) Amen Juzuis".

ANEXO 02

Oração de Santo Agostinho[301]

"Esta milagrosa oração foi achada a
Copia na Santa Sepultura de nosso
Senhor Jesus Cristo escrito por maior
Divina todas que tiverem esta oração
Em sua caza não sofrerão os castigos como
Pestes, tromentas raios e meus filhos, não
Abuzem com a religião católica uzem
Caridades aos pobres façam as minhas
Vontades! que eu só cuido de evitar e
Atacar + Olha em meus filhos se
Assim não fizerem mandarei castigos a de vir
Ate entre Cristo que a de reduzir
A muitas gente as que tiverem esta sagrada
Oração e a carta de São João Maria
de Agustinho em casa as família
A de ser muito feliz quando vir os
Castigos em 1924[302] quem abuzar e não
Acreditar será castigados não devem trabalhar
Nos sábados devem jejuar todas as sexta
Da quaresma e guardar os dias Santo e o
Dia de São Sebastião para ele nos livrar
Dos castigos que a de vir como 3 dias de
Escuridão se apeguem comigo que ão de ser
Feliz quem tiver esta copia de São João
Maria de Agustinho junto esta milagrosa
Oração dentro de suas cazas a de ter socorro
Em suas nesecidades não sofrerão fome
E nem moléstia graves e nesecidades
Seus filhos não serão amaguados se não
Crerem nesta milagrosa Oração Sagrada
E conselho a de o sol lançar 3 línguas de
Fogos sobre a terra que a de abrir cera
e primeiro sinau 3 dias despois
Aparecera uma mancha vermelha
E verde no céu passando 3 dias
asenderão o mundo em fumaça
não resam mais terço não compre
maes preceito da doutrina cristã
não confessam-se mais com padre
nem fazem mais penitência" (sic).

(12 de julho de 1943)

---

301 Oração encontrada na casa de C.E.A.P. no município de Campo Belo do Sul, em 03 de maio de 2005. A oração pertence ao seu pai e, segundo este, estava emprestada a filha para que esta fizesse uma cópia para si. Há desenho de diversas cruzes na cópia do pai. Encontrei outra versão desta oração datada de 31 de março de 1943 na Comunidade Cafuza de José Boiteux.

302 Observe que a data nesta carta é 1924 e não 1974, que estava na copia encontrada na casa de J.P.M.

ANEXO 3

Oração de Santo Agostinho[303]

"Esta milagrosa oração foi achada a copia na Santa Sepultura de nosso Senhor Jesus Cristo é escrita por maior Divino. Todas que tiverem esta oração em sua casa não sofrerão os castigos como pestes, tromentas raios. E meus filhos, não abuzem com a religião católica uzem caridades aos pobres façam as minhas vontades! que eu só cuido de evitar e Atacar mais. Olha em meus filhos se asim não fizerem mandarei castigos a de vir ate entre Cristo que a de reduzir a muitas gente as que tiverem esta sagrada Oração e a carta de São João Maria de Agustinho em casa esta família a de ser muito feliz quando vir os castigos em 1924. quem abuzar e não acreditar será castigados. E não devem trabalhar nos sábados devem geguar todas as sexta da quaresma e guardar os dias Santo e o dia de São Sebastião para ele nos livrar dos castigos que a de vir como 3 dias de Escoridão se apeguem comigo que ão de ser feliz quem tiver esta copia de São João Maria de Agustinho junto esta milagrosa Oração dentro de sua casas a de ter socorro em suas nscecidades não sofrerão fome E nem molestia graves e nececidades seus filhos não serão amaguados se não crerem nesta milagrosa Oração Sagrada e conselho a de o sol lançar 3 línguas de fogos sobre a terra que a de abrir cera O primeiro sinal 3 dias depois aparecera uma mancha vermelha e verde no céu passando 3 dias assenderão o mundo em fumaça não rezam mais terço não cumpre mais os preconceito da doutrina cristã não confesam mais Padre e nem o fazem mais penitência Amem".

[303] Cópia da oração feita por C.E.A.P. a partir da cópia pertencente ao seu pai (Anexo 2), encontrada em 03 de maio de 2005 no município de Campo Belo do Sul. Observei que em cada cópia há alterações, tanto na gramática e grafia das palavras, quanto na substituição de palavras (por exemplo, preceito foi substituído por preconceito) ou retirada de outras.

ANEXO 4

Carta de São João Maria de Agostinho para aconselhar os ingnorantes[304]

"Nosso Senhor Jesus Cristo apareceu no
Mundo para tirar os pecados e as penas dos
Ingnorantes do inferno vivem sempre
Cometendo pecados ninguém quer adorar
Ss Santos e nem tem mais piedades dos
Pobres e pela insuição a te esquecendo
Seus próprios pais pela mesma aprova
Desta e não ensinaram seus filhos
Arezarem vivem contente contando
Grandes erros por ingnorantes não sabem
Nem fazer o pelo Sinal da Santa Cruz.
Esta copia é da carta velha é para aconselhar
Os ingnorantes e quem a esta carta copiar
E não acreditar grandes castigos sofrerão no
Dia 3 de agosto aparecerá um cometa que
Terá 7 metros de cumprimentos. Em setembro
E outubro aparecerá grandes peste na criação
Assim como no povo em novembro a de
Aparecer mais castigos fortes ventos e cafa
nhotos em grandes povoação e quem não a
Creditare mais tarde se corresponderão deve
Dar 1000 a quem copiar esta carta e junto
A oração de São João Maria de Agostinho.
Para fazer trabalharmos para sermo
Felizes e fazermo esmola a as pobres
Nesessitados quem tiver esta carta e a
Oração em sua caza serâ felizes de todos
Os mal e perigos asim como sua família
E seus pais devem rezar um Padre nosso
E uma Ave Maria em atenção de São João
Maria de Agostinho para asempre Amém..." (sic).

[304] Carta encontrada na casa de C.E.A.P., município de Campo Belo do Sul, em 03 de maio de 2005. Esta cópia pertence ao seu pai S.P. sem data e foi emprestada para que esta fizesse sua cópia, o que ocorreu em 25 de fevereiro de 1978. De forma semelhante à cópia da Oração de Santo Agostinho, a cópia da Carta, feita por C.E.A.P., também apresenta alterações gramaticais e ortográficas e até substituições de palavras como Padre Nosso para Pai Nosso.

ANEXO 5

O ABC do Profeta João Maria[305]

Amigos vamos pensar
Também preste atenção
Nosso mundo está torturado
Em diversas condições
Senhores pais de familha
Tratamos da católica religião.

Bastante são os castigos
Que tem aparecido
A grande gafanhotada
Que a terra tem produzido
Para quem pensa no futuro
Da para ficar aborrecido.

Com sertos planos ao futuro
Eu considerado
Eu me admiro do povo
Ninguém sidar por achado
Bem pouca gente conhece
Que terra está castigado.

Dizem quem geralmente
Que é causildade
O povo trata de abuzo
Usando de singelidade,
Por isso Deus nos manda
Penoza dificuldad.

Em quanto nois existir
A vida pecaminosa
E quem não seguir
A doutrina religiosa,
Sempre a de andar
Parecendo calamidade orroroza.

Feliz quem tem medo
E tem fé no Creador,
Pode que Deus lhe ajuda
Com seu Divino valor
Pode vencer o castigo
Sendo Deus o protetor.

Gosta bem de consiguir
Uma poesia formoza,
E ninguem não consegue
A doutrina religiosa
Sempre a de aparecendo
Calamidade orroroza.

Há 24 de junho
Em completa novidade
Do ar do céu o gelo
Deu prejuízo em quantidade
Destruiu as plantações e toda vitalidade.

Imcontra-se dificuldades
Em todos nossos em tereçes
As coisas estão de mau jeito
Bem torto para quem conhece
Em todos os plano ao futuro
Contrariedade aparece.

Já fomos muito ditozo
Em outros tempo passado
Era todo bem acertados
As terras dava boa produção
Sem nunca ser castigada.

Lembransa deve ficar
Deste patente formoso
Esperarmos primeiro
Sinão é tão orrorozo
Si não traz tantos castigos
Tantos fatos perigosos.

Morre porco morre gado
Morre carneiro e leitão
Tudo morre mau jeito
Morre bruto e cristão
Devemos considerar
Que é a falta de religião.

No final do 18 progrediu
Si vê gado pestiado
Só se vê gente dontiu,
Agora estamos vendo coiza
Que o mundo se viu atrapaiado.

O povo andava sucegado
Passiando alegre contente
Agora toda aborrecido
A feição diferente
A fevre veio tirar
Toda alegria da gente.

[305] Citada por Waldrigues, 1985. Encontrei cópia desta poesia numa residência em São José do Cerrito/SC.

Produtos alimentícios
Que a terra nois alimenta
Mais os castigos nos ares
Contrario nois apresenta,
Vem o gêlo vem a peste
Todos nois afomenta.

Quando um homem trabalhador
Prepara sua plantação
A grande gafanhotada
Eixar a produção
É mesmo entre o inverno
Ante do fim do verão.

Rezar ninguém quer
A religião abandonada
Quando um homem é religioso
Outro já fais casuada
Si os velhos já são
Quanto mais a rapaziada.

Sabemos perfeitamente
Que temos uma vida eterna,
Que sua lei seleste
Tem um Deus que mais governa
Na terra o qual primeiro
Quer o mundo com as pernas.

Triste vida nois está passando
Cada veis mais atrazada
O modo de negociar
Está tão sivilizado
E que nois tará enganado.

Um pensar devemos sertos
Maginação a grande ipiderme
Matando nossos irmãos
As quatro estação do ano
Nois trouxe contradição.

Vivia o povo co medo
Do sorteio militar,
Queria ir no sertão
Para não si apresentar,
De febre ninguém si escapa
Chega por todos os lugar.

Xegou sertão ocasião
Que até triste o movimento
Senhor pai e família
Chegou no conhecimento
Uze a doutrina velha
Guardai o primeiro mandamento.

Zelamos da nossa doutrina
Ve ha não devemos esquecer
Por isso Deus nos deixou
A regra do bem viver.

O til é por dispidida
Desta cruel tirania
As mesmo adivertimento
Fica parado hoje em dia
Quem teve bastante doente
Não pode ter alegria.

Não faço ponto final porque não sei
Entanto sou autor deste papel
Sem saber ler nem escrever nem contar
nem dividir
Somente posso falar o que se dá por aqui
Na costa deste sertão
Das águas claras do Tibagi.

(Tipografia Santo Antonio, Aparecida do
Norte. Confirmada por Padre Clemente)

ANEXO 6

Vida e ensinamentos de São João Maria
Autoria: Florêncio Rodrigues França
(Felippe, 1995:41ss)

1
Muito d'antes tinha um monge
Se chamava João Maria
Ele andava neste mundo
Quar um facho que alumia.
2
Percorria nossos caminho
Só fazendo o que era bão
Era um santo o bom veínho
Tinha grande coração.
3
Era humirde e pobrezinho
Caminhante do sertão
C'uma mão abençoava
Escondia a outra mão.
4
Esse home abençoado
Sem vaidade e pretensão
Só mostrava os bão caminho
Da verdade e retidão.
5
Ele dava bão exempro
Sem armá aquele laço:
- "vocêis façam o que eu mando
Mas não façam o que eu faço".
6
Mau serviço desse monge
Nunca houve por aqui;
Mais do que o caluneiam
Tô cansado de ouvir.
7
Toda arve se conhece
Pelas fruta que ela dá:
Arve boa não dá maus fruto
Dá maus fruto, arve má.
8
Trago sempre na lembrança
O que ele ensinava,
Aprovava o bom serviço
Mau serviço, condenava.
9
- "Nunca façam para os otros
Que não querem que vos faça:
É o maió dos Mandamento
Que Deus deu pra nossa raça".

10
Nossa vida e os costume
Não dexô nada pa tráis,
Ensino lidá c'as pranta
E as coiêta, como faiz.
11
- "Toda arve que se corta
Não é bom dexá mamando,
Ela fica padecendo
O que é nosso, se atrasando".
12
- "Quem judia das criação
É quem faz maió pecado;
Quem martrata o bicho bruto
É deiz veiz mais condenado".
13
- "Não se chama nome feio
Nem pra gente ou criação,
Quem tive sua boca suja
Traiz pra si só mardição".
14
- "Não se anda a cavalo
Se ferida tem no lombo;
Quem tem duro o coração
Que espere logo o tombo".
15
- "Toda casca paia e fôia
Que saí dos mantimentos
Não se pincha nas estrada
Nem se quem ali nos vento".
16
- "Pra caçá é só pro gasto
Nunca por divertimento;
Quem só mata por brinquedo
Logo espero o sofrimento".
17
- "Como é lindo os passarinho
Têm amor, querem vivê,
Deus deu vida pros bichinho
Eles sofrem pra morrê"!
18
- "Toda vida e toda a morte
Só a Deus cabe marcá
Os que matam só por vezo
Sérias conta vão prestá".
19

Ele carne não comia
Só fejão arroiz e cove
Não vivia, tirando a vida
Esse crime não lhe cobe.
20
Não viajava a cavalo
Com seus passos caminhava;
Por onde ele seguia
Sempre gente o acompanhava
21
Quem dava ajuntamento
E o povo atrapaiava
De repente se sumia
Notros sitio se acampava.
22
Ensinava bãos remédio
Muitas dor ele curava,
Tinha sempre boas palavra
Comportar-se aconseiava.
23
Sempre tinha boas resposta
Tudo certo respondia:
- "Se Deus feiz os dia pros home,
Não os home feiz pros dia".
24
- "Todas hora e dia são santo
Santo é o dia que se trabaia
O sol, a lua, a chuva e pranta
Cresce e anda, nada fáia".
25
- "Natureza é livro aberto,
Pra quem pode e sabe lê,
É que Deus em letras crara
As sua lei quis escrevê".
26
Quem repara a Natureza
Vê as lição que ela aponta
Chega oiá, pensá um poço, deduzindo, faiz suas contas.
27
- "Vejam bem que neste mundo
Essas lei que são dos home:
Tanta gente na fartura
Muito mais passando fome".
28
- "Não se esqueça os home mau
Os que lida c'a esperteza:
Mio seria não tê nascido,
Que tirá pão duma mesa"!
29
Se ensinava o bem, fazia
Só tríiava os bom caminho
Coro cru as arpercata
E sem meia o pobrezinho.
30
Por chapéu s´carregava
Um modesto barretinho:
É que toda sua riqueza
Era um simples bastãozinho.
31
Por panela uma latinha
Uma cuia pro matinho
Um isquero de taquara
Pr'acendê o seu foguinho.
32
E assim o santo monge
De vagá ia caminhando
Seu destino ia tecendo
Pela estrada ia sonhando
33
Que o povo o bem fizesse
É o que sempre repetia
Este era o Mandamento
Pelo quar sempr'insistia.
34
Quando o monge acampava
Do foguinho que acendia,
O povo rodeava
Toda cinza recoiía.
35
Os tição era levado
Pra mir coisa eles servia:
Espaiava c'os granizo
Gafanhoto se sumia.
36
Mas o tar remédio santo
Todos males alivia,
É a tar da Vassorinha
Que é chamada de João Maria.
37
E o tempo foi passando
Num tanquinho de viagem.
E o nosso bom veiínho
Se sumindo nas arage.
38
Nunca mais apareceu
Vagueando sempre só,
Diz que ele s'embrenhô

Lá na Serra do Taió.
39
João Maria, te foste embora
Mas dexaste aqui u’a crença:
Que o respeito e a amizade
Se realizem c’a tua bença!

ANEXO 7

RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS
Realizada no Bairro Bela Vista, Município de São José do Cerrito, 3 de abril de 2004[306]

Saímos em seguida para a casa da N. (coordenadora de um grupo de famílias católicas com 20 integrantes, entre idosos, adultos de ambos os sexos, jovens e crianças) e que realiza atividades de reflexão, oração e ajuda durante todo o ano no bairro Belo Vista (uma pequena vila com umas 12 casas construídas pela COHAB), área urbana de São José do Cerrito. N. foi viúva, mãe de 10 filhos, criada na área rural, atualmente está casada novamente e seu marido trabalha durante a semana em Lages. Segundo seu marido, além de liderança religiosa leiga, N. é benzedeira, realiza procedimentos de cura e trabalha como vidente em sua casa (...). N. era a maior entusiasta do evento e convidou todo grupo de família, dois capelães, fez "moleque" (doce feito com amendoim, farinha de mandioca e açúcar), ensaiou diversas músicas e preparou uma programação que incluía apresentação de músicas religiosas e do ritual da recomendação de almas e lanche. Pede desculpas porque não será possível fazer um baile, porque é período da quaresma.

Após a reza de diversas orações cantadas dentro da casa e de fazer um lanche, o terno saiu para a rua e nós ficamos dentro da casa (com ela toda fechada). O terno, dirigido por dois capelães (um com 78 anos e outro com 76 anos) iniciou a encenação do ritual da Recomendação de Almas com a batida da matraca, seguida pelas orações cantadas (que eram seguidas pelo grupo), entre elas havia diversos pequenos intervalos para oração (em silêncio), sendo finalizada novamente com o som da matraca. Eles nos disseram que a Recomendação deve ser feita à noite, durante as sextas feiras da quaresma por um grupo (terno) e apenas quando solicitada pelas pessoas. O trajeto da Recomendação é programado para começar nas casas e terminar no cemitério, as vezes é iniciada e finalizada no cemitério. Um terno não pode encontrar outro terno quando estão recomendando, senão os dois precisam recomendar até de manhã juntos (Diário de Campo, 03.04.2004)

[306] Gravada em fita K7 e transcrita conforme o original.

Oração inicial (cantada de forma triste e lenta)

(batida da matraca)
Acordai irmão, ajuda, se estais dormindo
Aqueles que são devoto
Das almas recomendar
Sejai pelo amor de Deus
(Silencio/matraca)

Rezemos outro Padre Nosso
Junto com Ave Maria
Com intenção do dono da casa
Sejai pelo amor de Deus (2x)
(Silencio/matraca)

Rezemos outro padre nosso
Junto com ave maria
Pras almas da companhia (também almas da provoção, santas benditas, porque ele veio do céu, almas do mundo inteiro)
(Silencio/matraca)

Senhor Deus, Senhor Deus (3x)
Senhor Deus de misericórdia (3x)
Pelas dores de Maria santíssima (3x)
Misericórdia ao Senhor (3x)
(Silencio/matraca)

Outras orações cantadas, intercaladas pela batida da matraca pelo capelão

Senhor Deus
Senhor Deus (2x)
Senhor Deus de misericórdia (2x)
Pelas dores de Maria santíssima (2x)
Misericórdia ao Senhor (2x)

Meu Jesus tá morto (2x)
Meu Jesus tá morto, coberto de véu
Deveremos te adorar a quem tá lá no céu
Quem tá lá no céu, ai naquelas alturas
Olha os anjos, olha os anjos, olha virgem pura
Olha a virgem pura, só por nós salvar
E nós tão ingratos, sempre a pecar
E ela foi aquela que Deus adorou
Foi Adão e Eva que nela pecou
Abram-te a porta que lá vem Jesus
Vem morto e cansado com o peso da cruz
Vem de porta em porta, vem de rua em rua
Ai meu Deus da minh'alma,
sem culpa nenhuma
Sem culpa nenhuma, vos peço também
O reino da glória, para sempre amém

Bendito e louvado seja
O bendito e louvado seja
Do santíssimo sacramento
Da puríssima Conceição
Virgem Maria, senhora nossa
Concebida sem pecado original, Amém, Jesus

Encerramento:
Em nome do pai e filho também e do Espírito Santo para sempre amém!

Orações cantadas antes da Recomendação de Almas (coordenação Nilva)

01 – Semana Santa

Na segunda feira que a senhora estava com seu filho doente bendita sejais
Bendita sejais senhora da dor, coroado das estrelas, rodeado de flor

Na terça feira santa que a senhora estava lá no médico, bendita sejais
Bendita sejais senhora da dor, coroado das estrelas, rodeado de flor

Na quarta feira santa que a senhora estava com seu filho no remédio, bendita sejais
Bendita sejais senhora da dor, coroado das estrelas, rodeado de flor

Na quinta feira santa que a senhora estava com seu filho amortalhado, bendita sejais
Bendita sejais senhora da dor, coroado das estrelas, rodeado de flor

Na sexta feira santa que a senhora estava com seu filho no sepulto, bendita sejais
Bendita sejais senhora da dor, coroado das estrelas, rodeado de flor

No sábado de aleluia que a senhora estava com seu filho lá na glória, bendita sejais
Benditas sejais senhora da dor, coroado das estrelas, rodeado de flor

No domingo da páscoa que a senhora estava com seu filhinho salvo, bendita sejais
Benditas sejais senhora da dor, coroado das estrelas, rodeado de flor
Rodeado de flor pedimos também no reino da glória para sempre, amém!

02 – Meu anjo da minha guarda

Meu anjo da guarda vem aventurado
Que eu sempre convosco tenha apegado
E quando eu for chamado daquele senhor
Ai me livrai, o meu anjo
De todo pavor (2x)
Enquanto tiveres, junto de ti
ajudai o meu anjo, ao céu a subir (2x)
Eu vou com Jesus ai, limpo de todo pecado
E se algum tiver, serei perdoado (2x)
Na vida sentimos, na morte também
Levai nós pela glória, para sempre amém (2x)

03 – Bendita e louvada seja

Bendita e louvada seja
no céu a divina luz
E nós também cá na terra
louvemos a santa cruz

Os anjos no céu contentes
louvando então a Jesus
Cantemos também na terra
louvemos a Santa Cruz

Aqui bem estamos
vendo brilhar uma clara luz
E que estão no céu
caindo reflexos da Santa Cruz

Já a santa doutrina temos
para nosso guia e luz
Com o sangue divina
escrita no livro da Santa Cruz

No mais alto do calvário
morreu nosso bom Jesus
Dando o último suspiro
nos braços da santa cruz

É arma em qualquer perigo,
é raio da eterna luz
Bandeira vitoriosa,
o santo sinal da cruz

Louvores cantemos sempre
em honra da santa cruz
Para que do fogo eterno
nos livre amém Jesus

04 – Treze de Maio

A treze de maio na cova da Iria
do céu, veio a terra, a virgem Maria

Refrão: Ave, ave, ave Maria
ave, ave, ave Maria

Há três pastorinhos, cercado de luz
Visita Maria, a mãe de Jesus

Das mãos lhe pediam continhas de luz
Assim é era o terço da mãe de Jesus

A virgem nos manda seu terço rezar
Assim diz: meus filhos, vos hei de salvar

A virgem bendita, cante seu louvor
Veste sua modéstia com muito pudor
Olhai como veste a mãe do senhor

Lá vem a senhora da cova da Iria
Como nova aurora de paz e alegria

Deixou lá na serra um trono de luz
Veio a nossa terra, trazer-nos Jesus

Por nossos caminhos,
anda a mãe de Deus
Chamando os filhinhos,
aos reinos dos céus

A treze de outubro foi o seu adeus
A virgem Maria voltou para o céu

5 - Meu São João Maria (cantada 3x)

Meu Senhor São João Maria
Agostinho de Jordão, ai
Aceita os cinco mistérios
da virgem da Conceição (2x)
Numa ponta tem São Pedro
Na outra tem São João, ai
No meio tem um letreiro
da virgem da Conceição (2x)
Meu pai eu quero ir pro céu, ai
Três anjos me acompanhando
Depois me esqueço de tudo
Só dele eu vou me lembrando (2 x)

ANEXO 8

RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS
(Comunidade Cafuza, município de José Boiteux, realizada no dia 13 de março de 2004)[307]

A.P. falou-nos que durante a tarde 'plantou uma cruz' em frente da casa e que eles iriam fazer o ritual da Recomendação das Almas apenas para a gente conhecer (uma apresentação) porque sua irmã estava muito doente e não poderia ficar muito tempo em pé. Afirmou que este ritual deve ser realizado apenas na quaresma e que eles fazem-no 'desde o tempo dos avós', por um terno composto pelo capelão (no caso ele), um ajudante (compondo duas vozes masculinas) e duas vozes femininas (o fininho e o baixão). Antigamente, existia mais de um terno na comunidade, mas estes não podiam se encontrar, caso isto ocorresse, um deveria se ajoelhar diante do outro. Informa que esta atividade é realizada apenas na quaresma (as quartas e sextas-feiras, segundo informes), por católicos ('porque os crentes não aceitam'), composta por uma procissão que segue de casa em casa (onde tem cruz), acompanhada com músicas, orações e comida (quando a família aceita a Recomendação e convida para entrar). A procissão é conduzida por um terno (com ajudante e cantores), dura toda a noite, começa numa casa e termina no cemitério e é acompanhada por todos que se interessarem. Antônio informa também que, como essa recomendação não está sendo realizada na rua, ela será feita em pé diante de um crucifixo que estava em cima da mesa (representando a cruz de cedro da rua). Inicia com três batidas da matraca (instrumento feito com madeira, apenas para este fim) feita pelo capelão que também inicia a oração 'Deus vos salve santa cruz, ai meu deus...' sendo imediatamente seguido pelo terno formado por A.P. (capelão) e J.M. (vozes masculinas, tenor e baixo), T.M. e N.P. (fininho e baixão, coro feminino), acompanhados por R.M. (12 anos), C.P. (16 anos) e V.P. (12 anos) (...). Ao final da oração, foi feito um silêncio e soubemos depois que neste momento são feitas algumas orações. Inicia outra oração e novo silêncio. Depois de 25 minutos de cantoria, silêncios e orações, o capelão bate duas vezes a matraca simbolizando um pedido de entrar na casa. Caso o dono da casa aceitar que se realize o ritual da Recomendação de Almas e convidar o terno para entrar, eles realizam outra atividade (já dentro da casa) denominada 'Encontro com os Santos' diante dos santos da casa (imagens dos santos de preferência da casa). Toca novamente a matraca e reza-se outras orações cantadas. Depois disto, o dono da casa oferece alimento ao terno e acompanhantes. Depois do lanche, o terno convida esta família para seguir com o terno. Este pode seguir ou não. Estes contaram que em tempos passados, quando o terno saia de casa em casa, esta atividade durava a noite toda e só terminava ao amanhecer.

Apesar de conviver com a Comunidade Cafuza desde o ano de 1985, nunca havia participado deste ritual e desconfiava que esta atividade era coisa do passado. Quando assisti, percebi que todo grupo presente, inclusive os muito jovens, sabiam as orações e eu própria havia reconhecido. Assim, perguntei ao grupo se estas orações eram cantadas apenas na Recomendação. Estes afirmaram que não, algumas orações utilizadas neste ritual, são cantadas em ocasiões como novenas e velório, por isto eu as conhecia. Neste caso, a informação de que a Recomendação não era realizada com mais freqüência porque as pessoas não sabem as orações passou a não ser mais convincente. A informação de que não há interesse por parte dos jovens, também não pareceu mais convincente, pois as jovens presentes pareciam estar muito interadas na atividade e sabiam as orações (Diário de campo, 13 de março de 2004).

Capelão orienta que deve-se chegar junto a cruz de cedro plantada em frente a casa,

[307] Gravada em fita K7 e transcrita conforme o original.

saudar a cruz batendo a matraca três vezes e iniciar a oração, que é seguida pelos demais integrantes do terno:

Deus te salve, Santa Cruz, ai meu Deus
Cruz de Deus, nosso Senhor, ai meu Deus
É uma cruz tão venturosa, ai meu Deus
Onde Deus fez sua morada, ai meu Deus
Onde mora o calix bento, ai meu Deus
Com três hóstias consagradas, ai meu Deus

Acordai, se estás dormindo, ai meu Deus
Ouvis, se estás acordado, ai meu Deus
Pra nos ajudar a rezar, ai meu Deus
Que temos de obrigação, ai meu Deus
Que temos de obrigação, ai meu Deus
Das almas recomendar, ai meu Deus
Pra rezar um Padre Nosso, ai meu Deus
Junto com Ave Maria, ai meu Deus
Em intenção de Santa Cruz, ai meu Deus
Peço pelo amor de Deus, ai meu Deus
(silencio)
Rezamos outro Padre Nosso, ai meu Deus
Junto com outra Ave Maria, ai meu Deus
Pras almas do cemitério, ai meu deus
Peço pelo amor de Deus, ai meu Deus
(silencio)
Rezamos outro Padre Nosso, ai meu Deus
Junto com outra Ave Maria, ai meu Deus
Pras almas do cemitério, ai meu deus
Peço pelo amor de Deus, ai meu Deus
(silencio)
Rezamos outro Padre Nosso, ai meu Deus
Junto com outra Ave Maria, ai meu Deus
Intenção do padre santo, ai meu deus
Que nos vai deixar são, ai meu Deus
Peço pelo amor de Deus, ai meu Deus
Padre Nosso Ave Maria, ai meu Deus

(silencio/Matraca/ mudança de ritmo)

Senhor Deus, Senhor, misercórdia
Por nos santíssima, Senhor
Senhor Deus, meu Senhor Deus, misericórdia, Senhor
(mudança ritmo)
Salve virgem glamurosa, no pé da cruz está,
Toda lastimosa, bendita sejais
Bendita sejais, senhora mãe das dores
É mãe de São Roque, mãe dos pecadores
Mãe dos pecadores, vos pecador sois também
É o reino da gloria, será sempre, amem
(repete)

(silencio/mudança ritmo)

Meu Jesus tá morto (2x)
Meu Jesus tá morto, coberto de véu
Deveremos te adorar a quem ta lá no céu
Quem tá lá no céu, oh naquelas alturas
Olha os anjos, olha os anjos, minha virgem pura
Minha virgem pura, só por nós salvar
E nós tão ingratos, sempre a pecar
E a virgem é aquela que Deus adorou
Foi Adão e Eva que nela pecou
Abra a porta povo que lá vem Jesus
Vem morto e cansado com o peso da cruz
Vem de porta em porta, vem de rua em rua
Meu Deus dai minh'alma, sem culpa nenhuma
Sem culpa nenhuma, vos sois também
É o reino da gloria, para sempre amém
(silencio/mudança musica)

Bendito e louvado seja
Bendito e louvado seja (repete)
Do céu oh divina luz (repete)
E nos também tá na terra (repete)
Louvemos a Santa Cruz (repete)
Louvemos a santa Cruz (repete)
Vos peço a Jesus também (repete)
Dai-nos o reino da gloria (repete)
Para todo sempre, amém (repete)

(matraca/mudança musica)

Ai que encontro tão bonito
nós tivemos nesta hora (repete)
de encontrar santos e santos
filhos da Nossa Senhora (repete)
Ai que encontro tão bonito
Porta do inferno fechou
A do céu pra nós se abriu (repete)

ANEXO 9

RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS
(realizada na localidade Pinheiro Marcado, município de Campo Belo do Sul no dia 18 de março de 2005)[308]
Capelão: M.O.

Capelão organiza as pessoas em duas vozes, inicia a oração batendo a matraca, escolhe e inicia as orações, que são seguidas pelos demais integrantes do terno:

Primeira oração: repetida geralmente 7 vezes, cantada de forma lenta e muito triste

Acordai irmão católico
Venha me ajudar a recomendar
Aqueles que for devoto
Das almas recomendar
Rezamos um padre nosso
Junto com Ave Maria
Pras almas do cemitério
Seja pelo amor de Deus
(silencio/matraca)

Rezamos outro padre nosso
Junto com Ave Maria
Pras almas perdidas (as seguintes foram *almas do purgatório, santa bendita, assassinadas, andam pelo mundo, de companhia, enforcadas, baleadas, inocentes*)
Seja pelo amor de Deus
(silencio/matraca)

O capelão escolhe as musicas a ser cantadas. Neste dia foram cantadas seis orações, conhecia apenas Meu São João Maria, Semana Santa e Bendito

Meu São João Maria
Meu São João Maria
Agostinho de Jordão,
Aceita os cinco mistérios
da virgem da Conceição (2 vezes)
Numa ponta tem São Pedro
Na outra tem São João
No meio tem um letreiro
da virgem da Conceição (2x)
Meu pai eu quero ir para o céu
Três anjos me acompanhando
De tudo eu vou esquecendo
Só de deus eu vou me lembrando (2 x)

Semana Santa
Na segunda feira que a senhora estava
com seu filho doente, bendita sejais
Bendita sejais senhora das dores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Na terça feira santa que a senhora estava
com seu filho no remédio, bendita sejais
Bendita sejais senhora das dores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Na quarta feira santa que a senhora estava
com seu filho morto, bendito sejais
bendita sejais senhora das dores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Na quinta feira santa que a senhora estava
com seu filho amortalhado bendita sejais
Bendita sejais senhora das dores,
coroado das estrelas, rodeado de flor

Na sexta feira santa que a senhora estava
com seu filho no sepulto bendita sejais
Bendita sejais senhora das dores,
coroado das estrelas, rodeado de flor

Sábado de aleluia que a senhora estava
com seu filho salvo, bendita sejais
Bendita sejais senhora das dores,
coroado das estrelas, rodeado de flor

No domingo de páscoa que a senhora estava
com seu filho na glória, bendita sejais
Bendita sejais senhora das dores
coroado das estrelas, rodeado de flor
Rodeado de flor, bendito sejais
o reino da glória para sempre, amém.

Bendito
Bendito e louvado seja
Da puríssima Conceição
Virgem Maria, senhora nossa
Conceição, sem pecado original
Amém, Jesus

[308] Gravada em fita K7 e transcrita conforme o original.

Encerramento
Em nome do pai e do filho também, do espírito santo para sempre amém! (no ultima recomenda, acrescenta) *me despeço da Quaresma, até ano que vem!*

Neste dia, o ritual da Recomendação das Almas foi realizado em seis casas, quatro delas convidaram o terno para entrar, ofereceram café, chimarrão, vinho, cachaça. Em duas casas solicitaram o "encontro com os santos", ou seja, a reza de um terço diante dos santos da casa. Em cada porteira, ponte, rio que se passava o capelão batia a matraca "para chamar as almas e ajudá-las a passar" pelos obstáculos, afirma este. Os silêncios entre as orações é proposital e deve ser destinado às orações silenciosas. As orações eram feitas com muito respeito e devoção e a tristeza da lembrança dos mortos era intercalada pela alegria no encontro com os parentes e amigos e pela algazarra geral junto ao fogo de chão e aos causos na madrugada.

RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS
(realizada nas localidades de Pinheiro Marcado, Morro do Chapéu e Duas Porteiras, município de Campo Belo do Sul, realizada no dia 25 de março de 2005, Sexta Feira Santa)[309]
Capelão: M.X.O.

Capelão organiza o terno em duas vozes, inicia a oração batendo a matraca, escolhe e inicia as orações, que são seguidas pelos demais integrantes do terno:

Acordai irmão católico
Venha me ajudar a recomendar
Aqueles que for devoto
Das almas recomendar
Rezamos um padre nosso
Junto com Ave Maria
Pras almas do cemitério
Seja pelo amor de Deus
(silencio/matraca)

Rezamos outro padre nosso
Junto com Ave Maria
Pras almas perdidas (as seguintes foram *almas do purgatório, assassinadas, enforcadas cemitério, andam no mundo, com intenção do dono da casa,* podendo ser também com intenção de um santo, cuja escolha é feita pelo capelão).
Seja pelo amor de Deus
(silencio/matraca)

Senhor Deus
Senhor Deus, meu senhor
Senhor deus de misericórdia
Pelas dores de Maria santíssima
Misericórdia senhor (cantado 3 x)
(Matraca)

Outras orações cantadas:
Meu São João Maria
Semana Santa

Meu Senhor tá morto (2x)
Meu Jesus tá morto, coberto de véu
Nós deveremos adorar a quem ta lá no céu
Quem tá lá no céu, naquelas alturas
Olha os anjos, olha os anjos, olha a virgem pura
Olha a virgem pura, só por nós salvar
E nós tão ingratos, sempre a pecar
E a virgem aquela que Deus adorou
Foi Adão e Eva que nela pecou
Abra a porta que lá vem Jesus
Vem morto e cansado com o peso da cruz
Vem de porta em porta, vem de rua em rua
Ai meu Deus da minh'alma, sem culpa nenhuma
Sem culpa nenhuma, pedimos também
É o reino da glória, para sempre amém
(matraca)

Bendito
Bendito e louvado seja
Da puríssima Conceição
Virgem Maria, senhora nossa
Conceição, sem pecado original
Amém, Jesus
(matraca)

[309] Gravada em fita K7 e transcrita conforme o original.

Encerramento
Em nome do pai e do filho também, do espírito santo para sempre amem!
Me despeço da quaresma, até ano que vem.
(canta-se desta maneira apenas neste dia por ser o último dia da quaresma, a Sexta feira santa)

ANEXO 10

RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS
Realizada na localidade de Taquaruçu de Cima, Fraiburgo, 02 de março de 2007.
(gravada em fita K7 e transcrita conforme o original).
Capelã: O.P.
Recomendadores: 26 pessoas

De forma semelhante à outras, a Recomendação de Almas realizada na localidade de Taquaruçu de Cima é iniciada com a batida da matraca pelo capelão (neste caso, uma capelã), composta por orações cantadas (iniciadas pela capelã, mas acompanhada por todos os presentes, inclusive crianças), orações silenciosas, ritual realizada de casa em casa, em número ímpar, iniciada ou terminada no cemitério. Neste dia foram realizadas nove vezes o ritual da Recomendação de Almas: em frente à Igreja, em sete casas e a última em frente ao cemitério. Algumas casas não abriram sua porta, em outras o grupo de recomendadores foi convidado a entrar para lanchar e beber. Em nenhuma casa o grupo foi convidado para rezar o terço. Obtive alguns depoimentos de que certas almas são convidadas para participar do ritual durante a oração e que algumas, neste dia, aceitaram o convite e sua presença foi sentida pelos parentes.

A seqüência das orações deste dia foi a seguinte:

Recomendação 1: em frente a Igreja
Matraca

Oração inicial: Gloria ao pai e é do filho, é do espírito e santo, amém. Se pudera e principio, é de nunca e sempre. É de séculos, séculos, gloria, amem. Amado Jesus, José, Joaquim, Ana e Maria. Eu vos dou o meu coração e alma minha ao senhor Deus. A ti nos dirigimos com piedade, na dor e na agonia, amém".

Oração 2 (3 vezes): Deus te salve, casa santa, onde Deus, onde Deus fez sua morada, onde mora o calix bento e a hóstia, e a hóstia consagrada. Acordai servos de Deus, se acordai, se acordai, se estais dormindo, para rezar um padre nosso, junto com, junto com Ave Maria, pras almas do cemitério, sejais por amor, seja por amor de Deus. Padre nosso, Ave Maria
Pedimos outro padre nosso, junto com, junto com Ave Maria para as almas necessitadas...
Pedimos outro padre nosso, junto com, junto com Ave Maria para as almas do purgatório...

Oração 3: Oh meu senhor Deus, oh meu senhor Deus, pelas dores de Maria Santíssima, misericórdia ao senhor. Oh meu senhor, senhor Deus, oh meu senhor Deus, pela hóstia consagrada, misericórdia ao senhor. Oh meu senhor Deus, oh meu senhor Deus, pelas cinco chagas de nosso senhor Jesus Cristo, misericórdia ao senhor.

Recomendação 2: em frente à uma casa
Matraca

Oração inicial: Deus vos salve santa cruz, cruz de Deus, cruz de Deus, nosso senhor. Uma cruz tão venturosa, que o padre, que o padre monge deixou. Que o padre monge deixou pra amparo, pro amparo dos pecadores. Acordai servo de Deus, se acordai, se acordai se estais dormindo, pra rezar um Padre Nosso, junto com, junto com Ave Maria pras almas do cemitério (também pelas almas do purgatório e as almas necessitadas) seja por amor, seja por amor de Deus. Padre Nosso, Ave Maria.

Oração 2: Oh meu senhor Deus...

Recomendações seguintes: mantém a mesma estrutura da Recomendação 2, ocorrendo modificações nas orações 2 e 3.

Outras orações cantadas neste dia:

1. Excelências

Refrão: Nesta couvade eu me deito, com esta mortalha eu me cubra. A morte quer me matar, ai meu Deus, os anjos do céu me acudam (2x).

1. As almas do cemitério, porque estão me esperando? (2x) É essa uma excelência, ai meu Deus, que nós estamos rezando.
2. As almas do cemitério, porque estão me esperando? São estas duas excelências, ai meu Deus, que nós estamos rezando (2x).
3. As almas do cemitério, porque estão me esperando? São estas três excelências, ai meu Deus, que nós estamos rezando (2x).

2. Semana Santa

Na segunda feira santa a senhora estava
com o seu filho nos braços, bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Na terça feira santa a senhora estava
com o seu filho doente, bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Na quarta feira santa a senhora estava
com o seu filhinho morto, bendito sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Na quinta feira santa a senhora estava
com o seu filho amortalhado bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Na sexta feira santa a senhora estava
com o seu filho no sepulcro bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

No sábado de aleluia a senhora estava
com o seu filho ressuscitado, bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

No domingo de páscoa a senhora estava
Com o seu filho lá no céu, bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

3. Senhora Santana

Senhora Santana, Ana Joaquina
na hora da morte, lembrai-vos de mim (2x)
por nossos pecados que estais nesta cruz
salvai a minha alma, meu doce Jesus (2x)
Jesus vai simbora e eu vou com Jesus
Jesus com minha alma e a virgem da luz (2x)
Jesus vai simbora e eu vou com Jesus
Jesus, ele é meu e eu sou de Jesus (2x)
Menina bonita não deita na cama
Deitai só nos braços da virgem Santana (2x)
A virgem Santana vos peço também
O reino da glória, para sempre amém (2x)

4. Ave Maria (cantada 3 vezes em duas vozes: masculina e feminina)

(voz masculina) Ave Maria cheia de graça, o senhor é convosco, bendita sois, entre as mulheres, e o bendito é o fruto de vosso ventre Jesus.
(voz feminina) Santa Maria, virgem mãe de Deus, rogai a Deus por nós pecadores, agora e na hora de nossa morte, amém Jesus.

5. São Benedito

São Benedito já foi cozinheiro
Agora ele é nosso pai verdadeiro (2x)
Meu São Benedito santinho dos pretos
Ele fala na boca e responde no terço (2x)
Meu São Benedito olhos de vidraça
Ele é preto sim, santo da linda graça (2x)
Que santo é aquele que vem no andor
Meu São Benedito com nosso senhor (2x)
Que santo é aquele que vem na charola
Meu São Benedito com Nossa Senhora (2x)
Que santo é aquele que vem no jardim
Meu São Benedito com São Joaquim (2x)
Meu São Benedito domingo de ramos
Nos dai pela gloria que nós precisamos (2x)
Meu São Benedito o nosso pai veio
Do reino da glória, para sempre amém (2x)

ANEXO 11

RECOMENDAÇÃO DAS ALMAS

Realizada em comunidades rurais do Estado de São Paulo a partir de pesquisa realizada na década de 40 pelo folclorista Oswaldo Elias Xidieh (1972)[310]. Considero importante este e o registro a seguir (RS) para comparação com rituais contemporâneos, realizados em comunidades catarinenses.

Segundo Xidieh (1972), entre Jardinópolis e Tabapuã, o homem rural realiza durante a Quaresma e a Semana Santa, uma estranha cerimônia a que dá, de acordo com o lugar em que vive, os nomes “Devoção das Almas”, “Recomendações das Almas” e “Canto das Almas Penadas”. Descreve a cerimônia da seguinte maneira: “Durante a Quaresma, às segundas, quartas e sextas feiras e em todas as noites da Semana Santa, logo após o escurecer, um grupo de crentes envoltos em lençóis brancos, parte de uma encruzilhada e diante de um número ímpar de casas – sete ou nove – pára e canta pedindo orações para almas andantes. Obrigatoriamente este grupo deve ser constituído de um ‘mestre’, que dá inicio ao canto com voz profunda; ‘ajudante de mestre’, que o acompanha com voz grave, logo depois das primeiras palavras do canto; ‘caceteiro’ que entra no meio da prece com voz de tenor, e empunha um cacete para afastar os cães ou outros animais; ‘contralto’, tipo e ‘tala’ que ajudam a terminar o canto soltando gritos agudos, um mais alto do que o outro: ‘matraqueiro’, que leva uma matraca, e um violeiro para fazer acompanhamento (...).

Ao chegarem à frente de uma casa o ‘mestre’ bate a matraca, avisando, assim, aos moradores que, apagadas as luzes no interior, devem aprontar-se para a oração. Atendido o aviso começa o canto melancólico e profundo acompanhado por gemidos e gritos da comitiva:

Alerta, alerta pecadores
Acordai quem está dormindo
Veja lá que Deus não dorme
Nos também não dormiremos
Veja lá que a morte é certa
Temos que rezar pras almas
Reza lá um Padre Nosso
Junto com Ave Maria
Pras almas do purgatório
Reza pelo amor de Deus

Espera-se em silencio alguns segundos a fim de que as pessoas que estiverem dentro de casa tenham tempo para rezar. Terminada a oração implorada, alguém de dentro de casa dá um sinal, batendo na mesa ou na janela. Continua então a cantiga:

Reza mais um Padre Nosso
Junto com Ave Maria
Pras almas dos seus parentes
Reza pelo amor de Deus

Outro silêncio e novos versos:

Reza mais um Padre Nosso
Junto com Ave Maria
Pelas almas vagantes
Reza pelo amor de Deus

Terminados os pedidos o grupo todo canta um hino religioso qualquer em louvor a algum santo à escolha do ‘mestre’. Depois, para finalizar, batendo a matraca para acompanhar o canto, todos juntos cantam o ‘Bendito’ ou ‘Louvação’.

Oi Bendito louvado seja
O Santíssimo Sacramento
Da puríssima Conceição
Da Virgem Maria Senhora Nossa
Concebido sem pecado
Original, amém Jesus.

E passam para outra casa, onde repetem os mesmos pedidos e cânticos (...). No momento da devoção ninguém deve olhar para trás e nem pronunciar palavras feias. Quem ousar fazer uma dessas coisas correrá o perigo de ver fantasmas e ficar obcecado pela visão de almas penadas” (1972: 14-16).

[310] Agradeço Glauber Sezerino a apresentação desta obra.

ANEXO 12

ENCOMENDAÇÃO DAS ALMAS no Rio Grande do Sul

O registro a seguir foi feito pela Equipe IGTF e publicado no Cadernos Gaúchos, 1983.

No Rio Grande do Sul, o termo *via-sacra* poderá indicar a Encomendação das Almas realizada na zona rural, nas sextas-feiras da Quaresma. O Caderno Gaúcho Nº8 descreve a via-sacra em Soledade (RS): Ao som da matraca e após o pôr do sol, um grupo ou terno de pessoas, dirigido por um capelão, visita as casas para rezar pelas almas. Inicialmente, a casa visitada fica em silêncio com as portas e janelas fechadas. O capelão alterna orações cantadas com o terno. Depois oferece preces para as almas do enforcados, dos aflitos, dos acidentados etc. que são respondidas pelos donos da casa. Após mais algumas orações a critério do capelão, é permitida a entrada do terno somente pela porta dos fundos. Recebem um café preto, um chimarrão ou um gole de bebida alcoólica. Terminam a visita com o canto: *Bendito louvado seja/ da puríssima Conceição/ da Virgem Maria/ Senhora Nossa/ Concebida sem pecado original//* O grupo vai aumentando com moradores das casas já visitadas que desejam também fazer "penitência".

ANEXO 13

Reza do 25

Realizada no dia 25 de março de 2005, dia da assunção de Nossa Senhora, na capela da localidade de Morro do Chapéu, município de Campo Belo do Sul e coordenada por A.C.M.

A capela estava lotada e às 15 horas iniciou-se o ritual da Reza do 25. A oração (a seguir) foi iniciada pelo coordenador, seguida por um grupo de homens (lideranças laicas), coordenado pelo capelão. Este grupo posicionou-se em frente ao altar e iniciou a seguinte oração, que foi seguida pelos demais:

Põe teu juízo forte, que na hora da morte, no campo de José Fraz, nós passarás, o inimigo de Santa Cruz nós encontrarás e ele nos falará e nós responderá: arreda satanás, que tu, na minha alma, não tem parte, nem opinião. Porque no dia de Nossa Senhora de Março: (todos) *cem vezes me ajoelhei* (se ajoelha)*, cem vezes me levantei* (levanta), *cem Ave Marias rezei* (reza Ave Maria).

Esta oração foi repetida cem vezes e intercalada com o ato de ajoelhar, fazer o sinal da cruz, beijar o chão e de rezar Ave Maria (cem vezes). Muitos não conseguem fazer a quantidade de orações previstas pela Reza do 25 (100), e é motivo de orgulho (e até disputa) conseguir o feito. Esta penitência/oração serve também como forma de pagamento de promessas ou ato de contrição.

Depois disto, varias orações foram cantadas (de cor) em dois coros, um grupo inicia e outro "responde" e algumas partes foram cantadas por todos os presentes. Todo o ritual durou cerca de uma hora e 30 minutos e não teve a presença do clero.

As orações de encerramento foram as mesmas utilizadas na Recomendação das Almas, realizada no dia 18 de março de 2005 e na procissão realizada pela manhã: São João Maria, Semana Santa, Senhora Santana, Bendito, Meu Jesus tá morto, etc.

Outra versão da Reza do 25 (N.A.S.P.):

"Minha alma (3 vezes) põe teu juízo forte, que na hora da morte, no campo de José Fraz, nós passarás, o inimigo de Santa Cruz nós encontrarás e ele nos falará e nós responderá: salta daqui satanás, que tu na minha alma não tem parte, nem opinião. Porque no dia 25 de março: (todos) cem vezes me ajoelhei (se ajoelha), cem vezes me levantei (levanta), cem vezes me aproximei (se benze), cem vezes o chão beijei (beija o chão), cem vezes o demônio reneguei, cem Ave Marias rezei (reza Ave Maria)".

ANEXO 14

TERÇO CANTADO

Gravado na casa de T.S., localidade de Taquaruçu de Cima, município de Fraiburgo, no dia 08 de junho de 2005 com auxílio de A.C.P. e O.P.

Gloria
Glória ao pai e é do filho
É do espírito e santo, amém
Se eu pudera o princípio
É de nunca e sempre
É de séculos, séculos, glória, amem
Amado Jesus, José, Joaquim, Ana, Maria
Eu vos dou o meu coração
Em alma minha ao senhor Deus
Aos destinos com piedade
Na última agonia, amem

Senhora Santa

Senhora Santana, Ana Joaquina
Na hora da morte lembrai-vos de mim (2x)
Por nossos pecados que estas na cruz
Salvai a minha alma, meu doce Jesus (2x)
Jesus vai embora e eu vou com Jesus
Jesus com minha alma e a virgem da luz (2x)
Jesus vai embora e eu vou com Jesus
Jesus, ele é meu e eu sou de Jesus (2x)
Menina bonita não deita na cama
Deita só nos braços da virgem Santana (2x)
Oh virgem Santana vos peço também
O reino da glória e para sempre, amém! (2x)

Semana Santa

Na segunda feira santa a senhora estava
com o seu filho nos braços, bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Na terça feira santa a senhora estava
com o seu filho doente, bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Na quarta feira santa a senhora estava
com o seu filhinho morto, bendito sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Na quinta feira santa a senhora estava
com o seu filho amortalhado bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Na sexta feira santa a senhora estava
com o seu filho no sepulcro bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

No sábado de aleluia a senhora estava
com o seu filho ressuscitado, bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

No domingo de páscoa a senhora estava
Com o seu filho lá no céu, bendita sejais
Bendita sejais mãe dos pecadores
coroado das estrelas, rodeado de flor

Ave Maria (3 x)

Ave Maria cheia de graça
O senhor é convosco, bendita sois
Entre as mulheres,
bendito é o fruto de vosso ventre Jesus
Santa Maria, virgem mãe de Deus,
Rogai a Deus por nós pecadores
Agora e na hora de nossa morte
Amem Jesus!

ANEXO 15

Oração de São Sebastião

(recitada por E.P.O., 68 anos, município de
Frei Rogério, 08 de junho de 2005)

Meu São Sebastião Santo
Deus impotente
Livrai-nos das pestes e salve os inocentes
Meu São Sebastião Santo
De deus amado
Livrai-nos das pestes e dos pecados
Meu São Sebastião Santo
De Deus querido
Livrai-nos das pestes e de todos os perigos
Meu São Sebastião Santo
Da virgem Assunção
Livrai-nos das pestes e da escuridão
Meu São Sebastião Santo
Criador da terra
Livrai-nos das pestes e do homem em guerra
Meu São Sebastião Santo
Rosários de Maria
Na vida e na morte, serás nossa guia
Meu São Sebastião Santo
Vos chego humildemente e peço sua benção
São Miguel arcanjo
Que nos ponha a benção na mão

ANEXO 16 - Catolicismos

Há enorme produção acadêmica sobre catolicismo ou Igreja Católica, refletindo a respeito de aspectos históricos, estrutura, mudanças, divergências internas, vivências, relações entre hierarquia e população, entre outros. A produção sobre catolicismo ressalta sua capacidade (e interesse) de compatibilizar a pluralidade enquanto organismo religioso. Além disto, que as mudanças propostas através dos concilios e resoluções internas, são orientações para a organização interna, para o exercício do corpo eclesial e da própria teologia nos rituais específicos da Igreja e nos relacionamentos com a população católica. Há registros sobre o processo histórico do catolicismo e para os conflitos internos e externos provocados pelas mudanças nestas orientações. Apesar das orientações mais gerais, é possível constatar muitas divergências entre orientações específicas das ordens religiosas e na atuação do corpo eclesial, sendo, muitas vezes, mais frutífera uma análise da atuação do sacerdote junto à população do que referir-se à Igreja Católica como orientação homogênea. Além disto, a população não apenas reproduz esta orientação (mais geral da Igreja Católica ou mais específica, no caso da ordem religiosa ou da atuação do corpo eclesial), mas a interpreta, reinterpreta, escolhe, separa, apropria-se ou não, opta por não seguir, segue de forma paralela ou muda de religião.

a) Natureza plural

Para falar de catolicismo é preciso considerar a capacidade que a Igreja Católica tem de compatibilizar diversas maneiras de ser. Além disto, como a Igreja Católica é histórica, precisa ser contextualizada social e culturalmente, sendo dificil falar de catolicismo em termos gerais. Alguns autores afirmam que a Igreja tem apresentado alterações em seu desenvolvimento, adaptando-se às características e necessidades de cada momento histórico. Afirmam ainda, que a religião católica revela-se fortemente marcada pela presença de práticas culturais como simpatias, rezas, devoções e festas e que, assim como a religião interfere na vida do povo, a vida do povo interfere na religião instituída (Macedo, 1989).

Estas noções são fundamentais para perceber o processo histórico dos povos e da própria religião católica neste processo. Há concordância entre os autores de que o catolicismo possui uma enorme gama de possibilidades de vivência religiosa em seu interior (ou paralela a ela), além de mudanças em sua direção, quando necessário[311]. Para Brandão

[311] Sobre este aspecto, ver Oliveira (2003), Steil (1998), Locks (1998) e Moreira (1998).

(1980), por exemplo, toda religião e sobretudo a católica, para manter a unidade, acaba concedendo a uma multiplicidade de religiões distintas e até contraditórias. "Conceder que leigos, fiéis e agentes populares exerçam, por sua conta, práticas pessoais, familiares e comunitárias que ele mesmo considera como profanadoras ou, pelo menos de 'um catolicismo ultrapassado', é uma de suas táticas" (1980:115). Outra tática é fazer que se aproximem os vários catolicismos. Esta constatação levou o padre Comblin a sugerir que, na prática,

> o catolicismo oficial nunca existiu, o que existe são sistemas concretos constituídos por uma certa impregnação cristã de várias civilizações. Mas o cristianismo puro, oficial, não existe. Nem os próprios clérigos o vivem. A diferença entre o catolicismo dos clérigos e o catolicismo popular consiste apenas nisso: que os clérigos imaginam que o seu cristianismo é puro e o único verdadeiramente autêntico, enquanto os outros não têm problemas de ortodoxia, nem de autenticidade. Na realidade, existem apenas diferentes sistemas de tradução do cristianismo em condições concretas de vivência humana (apud Brandão, 1980:115).

Já Oliveira (2003) afirma que,

> visto sob o prisma sociológico, o Catolicismo é por natureza plural[312]. Firmemente assentado sobre alguns mitos (...) e sobre os sacramentos como sinais sensíveis da Graça, ele permite a seus adeptos uma grande variedade de interpretações e práticas (...) onde há lugar para praticantes e não praticantes, santos e pecadores (...) Desde que sejam resguardados os mitos fundantes (...) e os sacramentos (...) o catolicismo admite em seu interior sincretismos de diversas matizes e isso lhe assegura a capacidade de abarcar uma enorme gama de fiéis (Oliveira, 2003: 124).

Após reflexão sobre a contradição das crenças e práticas religiosas aceitas (ou toleradas) pela comunidade católica, Oliveira (2003) formula a hipótese de que a coexistência de diferentes catolicismos no interior da Igreja Católica advém de sua historicidade, ou seja, percebe que "quando mudanças no contexto social colocam em risco a plausibilidade[313] do

---

[312] Weber observa este processo ao analisar o catolicismo. Afirma que, mesmo sendo monoteísta, "o culto das missas e dos santos do catolicismo está de fato muito próximo do politeísmo. Tampouco está todo deus ético necessariamente dotado de absoluta imutabilidade, onipotência e onisciência, em resumo, de qualidades absolutamente supramundanas" (2000: 351).

[313] Berger (2003) elabora o conceito de *estrutura de plausibilidade*, afirmando que os mundos são construídos socialmente e mantidos socialmente, dependendo de uma permanente reconstrução dos processos sociais. "A interpretação desses processos ameaça a realidade desses mundos pois cada mundo requer uma base para continuar sua existência como mundo real para seus humanos reais. Essa base pode ser denominada estrutura de plausibilidade" (58). Para explicar este conceito, o autor analisa o processo de destruição do mundo religioso da sociedade Inca pelos conquistadores espanhóis. Afirma que quando a base que estrutura o mundo perde sua integridade ou sua continuidade, o mundo começou a vacilar e sua realidade deixou de se impor como verdade

sistema católico, abre-se um período no qual a comunidade católica admite em seu seio a coexistência do não-coetâneo" (p.125)[314].

Apenas para exemplificar, Oliveira (2003) percebe quatro modelos na trajetória do catolicismo brasileiro: 1) Catolicismo da salvação individual, 2) Catolicismo "popular", 3) Catolicismo da Libertação (anos 70 e 80)[315] e, 4) Catolicismo Carismático (mundo moderno e pós-moderno, década de 90). Ao analisar o processo histórico do catolicismo no Rio Grande do Sul (aliado ao processo histórico mais amplo), Steil (2004) observa uma divisão semelhante a anterior: catolicismo moderno de origem ibérica (entre século XVI e XVIII), catolicismo tradicional; catolicismo de imigração (final do século XIX e início do XX), catolicismo romanizado (segunda metade do século XIX), catolicismo libertador (década de 70 e 80), catolicismo carismático (década de 90) e catolicismo difuso e cultural. Já Locks (1998) sugere que grande parte da população convive o catolicismo numa amalgamação de três modelos de vivência religiosa conhecidos por Catolicismo Oficial, Catolicismo "Popular" e, mais recentemente, pelo chamado Catolicismo Inculturado[316].

b) Processo histórico, concílios/mudanças

Dentre as diversas resoluções da Igreja Católica, optei por explicitar, de forma não linear e a partir da literatura, alguns movimentos reformadores que tiveram respaldo e atuação no Brasil e Santa Catarina entre os séculos XVI e XVIII (Reforma Católica, Contra Reforma,

---

evidente. "Quanto mais firme a estrutura de plausibilidade, mais firme o mundo 'baseado' nela". O contrário também ocorre, "quanto menos firme se torna a estrutura de plausibilidade, mais aguda se tornará a necessidade de legitimação para a manutenção do mundo" (p.60).

[314] Steil (1998) observou a "invenção da *igreja dos pobres*" no catolicismo brasileiro, despida de todo misticismo e irracionalidade, como forma de garantir a plausibilidade de sua mensagem junto aos setores intelectualizados da sociedade brasileira.

[315] Denominado também de "Catolicismo Libertador", "Igreja da Libertação", "Igreja Progressista", este é um catolicismo que representa a abertura pós conciliar da Igreja para o "mundo dos pobres" ou, como afirmou Sanchis (1998:01), um "segmento da Igreja que pretendia levar a sério a 'opção' oficialmente expressa pela totalidade da Igreja latino-americana ('opção pelos pobres')". Sobre este e outros catolicismos ver também Steil (1998 e 2003).

[316] A expressão Catolicismo Inculturado vêm das práticas evangelizadoras de base, ligadas à Igreja Católica. Baseado no documento nº 56/1996 da CNBB, esta forma de catolicismo é entendida por Locks (1998) como um processo de descolonização do catolicismo oficial. Neste processo busca-se um diálogo entre a evangelização e a cultura local. Locks descreve assim este processo "o evangelho é acolhido no cotidiano da vida de um povo de tal modo que este possa expressar sua experiência de fé em sua própria cultura" (p.124). Para Boff (1991) catolicismo inculturado refere-se ao "processo mediante o qual a cultura assimila o evangelho a partir de suas próprias matrizes culturais; só assim se dá uma verdadeira evangelização, como encontro entre determinada cultura e a proposta evangélica" (p.24). Neste processo, o catolicismo oficial, orientado pela diocese, passa a interagir com reflexões partidas do cotidiano do grupo. Segundo Sanchis (1998), a insistência da Conferência do Episcopado Latino Americano (Santo Domingo, 1993) numa necessária "inculturação" do Catolicismo, levou a revalorizar os temas da etnia, cultura, diferenças constitutivas da sociedade latino-americanas e a intronizar a cultura como categoria seminal.

Concílio de Trento), século XIX (processo de Romanização, Concílio Vaticano I), século XX (Concílio Vaticano II, Catolicismo Inculturado).

Preocupada em refletir sobre as reformas da Igreja Católica, Enes (1991) afirma que a Igreja Católica é, nos séculos XVI e XVII, herdeira de dois movimentos reformadores que se interpenetram – Reforma Católica (processo longo, Ação Católica a partir do Concílio de Trento[317]) e Reforma Protestante (desencadeada por Lutero e Calvino no século XVI)[318]. É diante da ameaça da heresia que "a igreja como um todo, lenta e progressivamente se envolve numa atuacção sistemática de reforma que é simultaneamente renovação e restauração" (p.16-7).

Para implantação das diretrizes do Concílio de Trento, a Igreja fortaleceu a posição dos bispos, fundou seminários, orientou bispos e párocos a fixar residência nas comunidades, orientou o processo de (re)formação e disciplinação de todo o corpo clerical. Enes (1991) considera que as definições do Concílio de Trento foram efetuadas de forma diferente em cada país, mas de uma forma geral, as duas reformas (protestante e católica) pretenderam purificar a religião de toda contaminação pagã. Esta considerava que a eficácia da ação sobre os fiéis dependia da ação contínua dos párocos e da formação pastoral e teológica-dogmática do clero. Enes afirma que "no interior de uma mentalidade sincrética, como era a da Idade Moderna, a Igreja recorreu em simultâneo ao ensino, à persuasão e à acção directa sobre os fiéis, através da vigilância e da repressão para atingir os objectivos de uma reforma tão intensa como fora a daquela época" (1991:23). Esta autora constatou, no entanto, que à medida que o clero se instruía, mais se afastava, em termos mentais, dos fiéis, formando dois grupos bem definidos no mundo cristão – os clérigos e os leigos.

Lima (1993) observou que a intromissão da cúria paroquial como controladora da prática religiosa da população, além de agente da polícia, comissário do Estado Civil e parte da engrenagem da hierarquia política, gerava muitos conflitos, sendo o clero muito hostilizado pelas pessoas. Por isto o Concílio de Trento (1545-1563) insistiu na necessidade de afastamento do pároco do quotidiano das comunidades e em diferenciar o clero das demais pessoas por sinais visíveis como traje clerical, vida recolhida e austera, conduta exemplar e,

---

[317] As principais diretrizes do Concílio de Trento, ocorrido entre 1545 e 1563, foram: a cura das almas como fator essencial; a Vulgata como o único texto autêntico para a teologia; definiu o pecado original, o purgatório, os sete sacramentos (batismo, eucaristia, confirmação, penitência, santa unção, ordem e matrimônio) e a transubstancialização eucarística (Lamaitre, 1994).

[318] A Reforma e a Contra Reforma ocorreu entre 1550 e 1700, considerado período tridentino e pós tridentino da história da Igreja Católica, ocupada com a luta contra os protestantes e com a reforma de Igreja (na arte barroca e numa nova teologia) (Lamaitre, 1994).

sobretudo, pela castidade. Para Lima, "Trento compreendeu que só depois de mudar a mentalidade do clero paroquial poderia transformá-lo em principal agente das reformas que pretendia realizar no seio da cristandade católica" (1993:533).

Além disto, esta autora analisou o processo de reforma tridentina instaurado sobre o clero no Brasil (vindos de Portugal) durante o período colonial (século XVI a XVIII)[319]. Constatou a "má qualidade e baixa moralidade do clero brasileiro" neste período. Afirma que "Trento não deixara dúvidas quanto ao tipo de sacerdote que queria promover. Além de zelar pela ortodoxia litúrgica e doutrinária, o pároco devia controlar efetivamente a totalidade da vida dos fiéis, vigiando seus costumes de modo a prevenir e remediar desvios" (1993:532).

Enes (1991) também ressalta a tensão gerada pela Reforma. Afirma que no período da Reforma a Igreja reagia contra o sincretismo vivido pelo povo pois pretendia purificar a religião dos elementos estranhos a uma vivência interior. Se depara, por exemplo, com manifestações folclóricas que considera profanas e com procissões com grande adesão popular, onde "o povo dava largas à sua imaginação fazendo delas o espaço para a evasão e até o divertimento" (1991:151). Já a Igreja, tentava implantar a pedagogia do medo, desenvolvendo o sentimento de culpa que, incitando o remorso, se traduz na penitência. Assim, as procissões eram "em simultâneo e um pouco contraditoriamente, meios de reforçar a fé e catequizar as populações, expressões de júbilo e gratidão pela protecção divina e manifestações públicas da impotência humana face à omnipotência divina que determina a existência dos homens" (idem).

A pastoral de rigor, promovida pela Reforma para impedir tudo o que de profano ou diversão pudesse acompanhar os movimentos devocionais, não impediu que a sociabilidade e o divertimento continuassem a acontecer nos moldes tradicionais. Isto levou Enes (1991) a concluir que, "se a Igreja aceitou uma religião animista, que albergava no seu seio os elementos sagrados e profanos como realidade una, é porque não tinha outra alternativa. Frente ao estado de paganização e mentalidade sincrética da maioria e ao baixo nível teológico e pastoral dos agentes de cristianização, a Igreja aceitava o cristianismo possível" (p.210)[320].

---

[319] É fundamental esclarecer que o empreendimento colonial português para o Brasil foi marcado pela cristianização e pela união Estado-Igreja. Segundo Macedo (1989), "a consciência colonizadora portuguesa era fortemente motivada pela religião e por uma política civilizatória. Acreditava-se estar promovendo o verdadeiro bem das religiões colonizadas. O catolicismo era uma espécie e motivação presente na ação do Estado português. Colonizar e evangelizar era encarados conjuntamente. Dessa forma, a implantação da Igreja no Brasil foi uma obra do próprio Estado lusitano" (p.30).

[320] Idéia desenvolvida também por Brandão (1980) e Oliveira (2003).

No século XIX, mais precisamente, em 1870, ocorreu o Concilio Vaticano I que definiu a infalibilidade do episcopado na Igreja Católica. No século XX ocorreu o Concílio Vaticano II, entre 1962 e 1965, que promoveu uma atualização na Igreja a partir de sua "opção pelos pobres". Os dedobramentos dos diversos Concílios da Igreja são preocupação também de Ribeiro (1984). Este autor, constata que o Concílio de Trento e o Vaticano II atingiram plenamente a América Latina:

> o primeiro marcou pela sua influência trazida pelos espanhóis e portugueses – leigos e clérigos. Toda a renovação e a espiritualidade florescente na Espanha, transportadas à América, gestaram um catolicismo próprio, que está presente hoje como um substrato católico nos povos latino-americanos. O Vaticano II – em sua típica tradução que se chama 'Medellín' e continuada em Puebla – foi o ponto de partida para toda a pujança criativa da Igreja na América Latina. Os dois concílios marcam radicalmente não só a catolicidade oficial mas sobretudo a popular em toda a sua extensão (p.18-9).

Fernandes (s.d.)[321], sistematiza este processo, a partir do Concilio Vaticano II: a Conferência de Medellin, em 1968, continuada em Puebla (1979) reuniu os bispos da América Latina e afirmou uma "opção preferencial pelos pobres". A orientação era de que a Igreja seria mais profundamente identificada com os "últimos" deste mundo, que devem ser os "primeiros" no Reino de Deus. Esta afirmação implicou revisões profundas na imagem da Igreja latino-americana. A primeira diz respeito à contestação da identificação da Igreja com as elites coloniais e estabelece uma aproximação com os pobres. Fernandes afirma que,

> ancorados nesta resolução episcopal, teólogos e agentes pastorais deslancharam um grande movimento de reforma. A Igreja deveria ser reconstruída a partir de suas bases locais, enraizadas na experiência popular e numa nova leitura da Palavra de Deus. Insatisfeitos com a estrutura paroquial, estes agentes preconizaram a multiplicação de pequenas comunidades de fé, denominadas 'Comunidades Eclesiais de Base' (CEBs). Compensando a carência de padres, as CEBs seriam animadas por ministros leigos, apoiados por agentes do clero. Ao invés da ênfase nos ritos tradicionais, a religiosidade das CEBs deveria concentrar-se no entendimento da Bíblia e seu significado para o drama histórico atual. Implicava, portanto, uma estreita associação entre as linguagens da teologia e da sociologia, sobretudo de orientação marxista. Envolvia, também, uma aproximação entre as pastorais especializadas e os movimentos sociais. Missionários foram estimulados a contribuir para as lutas indígenas pela terra e pela sobrevivência cultural. O Conselho Indigenista Missionário (Cimi) tornou-se uma referência para a causa social dos índios brasileiros. A Pastoral da Terra recuperou a afinidade com o mundo rural, característica da

321 Texto disponibilizado no site http://www.mre.gov.br, acesso em maio de 2006.

> Igreja católica, distanciando-se das oligarquias locais e animando a organização de camponeses e de lavradores sem terra. A Pastoral de Favela contribuiu vigorosamente para os movimentos sociais urbanos. A Pastoral do Menor mobilizou-se em defesa dos direitos das crianças e dos adolescentes. Os meios sindicais ganharam uma nova corrente de agentes católicos que participaram da formação do Partido dos Trabalhadores. Embora a teologia da libertação germinasse em toda a América Latina, como com Gustavo Gutierrez, na Colômbia, ou Juan Luis Segundo, no Uruguai, foi no Brasil que este movimento alcançou maiores dimensões. Leonardo Boff, Clodovis Boff, Carlos Meister e Frei Betto são alguns nomes de destaque. Diversos fatores, internos e externos à Igreja, levaram a um declínio da Teologia da Libertação e das pastorais por ela inspiradas[322]. No entanto, deixou marcas profundas que se desdobram na Igreja de forma permanente. Já não sustenta a esperança messiânica de uma reforma total da Igreja, mas continua a dar frutos, animando a consciência social católica no País (Fernandes, 06).

Observa que o Brasil é um país católico, mas de abertura religiosa, de variedade de crenças e sincretismo. Foi oficialmente católico por quatro séculos, do descobrimento em 1500 até o fim do Império, em 1889, fato jurídico que condenava as outras religiões à ilegalidade. Acontece, no entanto, que as instituições oficiais tinham pouca penetração na sociedade que se formava no País. A Igreja, assim como o Estado, era um corpo centralizado na metrópole que perdia densidade à medida que se espalhava pelos territórios coloniais. A partir desta fragilidade, difundiu-se no Brasil, em conseqüência, a figura da "desobriga" - o sacerdote percorria as vastas terras sob sua responsabilidade, "desobrigando" os fiéis de seus compromissos canônicos: batizava, casava, pregava, regularizava as situações e partia para a comunidade seguinte. Para Fernandes (s.d.), configurou-se, assim, um tipo de catolicismo que se caracteriza, como se diz, por "pouco padre, pouca missa e muita festa", implicando pouco controle doutrinal sobre as pessoas. Assim, na prática, os católicos brasileiros orientaram a sua devoção pelo ritmo do calendário litúrgico. Com ou sem padre, todo dia é dia de santo, ensejando festejos próprios a cada devoção particular. Oratórios domésticos, capelas de beira de estrada, procissões, romarias, promessas, a reza do Terço, irmandades, podiam ser animados sob lideranças leigas, capitaneadas pelos festeiros do lugar.

Segundo Monteiro (1978),

> é preciso reconhecer que o catolicismo popular brasileiro, de um modo geral, e em sua modalidade rústica, em particular, tem suas raízes mais importantes no solo da Grande Tradição judaico-cristã, onde sobressaem, às vezes

[322] Um dos fatores diz respeito ao papado de João Paulo II (1978-2005) que estabelece uma política de centralização e valorização da hierarquia, portanto tem em mira o fortalecimento institucional e afasta-se das diretrizes assumidas pelas Conferências Latino-americanas (Medellín, 1968) e Puebla (1980).

> contraditoriamente, a esperança messiânica do Reino de Deus numa terra renovada, e as expectativas de uma expiação individual. Apresenta, por isto mesmo, características que estão presentes no cristianismo europeu mediterrâneo (tanto de influência romana, como greco-ortodoxa), e, com maior razão, nas manifestações populares do catolicismo em toda a América Latina (p.42)[323].

Num contexto onde a presença institucional da Igreja era fraca, as irmandades ou devoções laicas vão ocupar lugar central na reprodução do catolicismo por fora do aparelho eclesiástico. A ação da Igreja para reorientar esta atuação (por fora do aparelho eclesiástico), promovida no final do século XIX, vai gerar conflitos e tensões dentro do catolicismo. Este movimento, denominado "romanização", foi instaurado no Brasil na segunda metade do século XIX e pretendia promover um processo estratégico de "purificação do catolicismo popular tradicional" (Steil, 2004:19). "A sua estratégia de implantação consistia basicamente na formação do clero em seminários e na organização do catolicismo a partir das paróquias e dioceses, substituindo a estrutura das irmandades" (idem). O modelo e a ideologia de Roma, no entanto, não é reproduzido simplesmente pelo povo, mas recriado e reinventado e os desdobramento do movimento de romanização estarão ligados ao surgimento, mais tarde, da Teologia da Libertação.

Serpa (1997) precoupa-se com o processo de romanização (movimento de restauração) promovido pela Igreja Católica no Brasil e em Santa Catarina a partir do século XIX. Segundo este, o processo de romanização, foi desencadeado pela cúpula da hierarquia eclesiástica brasileira em dois momentos: 1) segunda metade do século XIX – a tática foi conseguir nomear bispos afinados com o espírito ultramontano; 2) após a Proclamação da República (1889), criar dioceses por todos os estados (p.50). A República e a separação entre Igreja e Estado criaram as condições necessárias para que o processo de romanização fosse instituído no Brasil. A nível local, no entanto, se manteve estreitas ligações entre o poder político e o religioso.

Já Steil (2004) explicita o processo histórico do catolicismo no Rio Grande do Sul e observa sua relação com os momentos históricos marcantes e significativos. Seu ato fundante pode ser localizado no Concílio de Trento, que durante cerca de quatro séculos regulamentou a vida religiosa dos países católicos e atribuiu aos prelados a obrigação de instruir os seus

[323] Complementa informando que na América Latina, ao contrario do que ocorreu em outras partes do mundo, a cristianização foi regularmente associada à instauração e um poder colonial sobre as populações submetidas e, mais importante que isso, gerou um "cristandade colonial", expressão da submissão das classes inferiores, mas, paradoxalmente, com potencialidades subversivas (1978:41-2).

fiéis. No início dos tempos modernos (séculos XVI a XVIII) muitos missionários, sobretudo jesuítas e franciscanos, percorreram a Europa, enquanto outros se ocupavam da evangelização da Ásia e América. A segunda experiência histórica do catolicismo no Rio Grande do Sul também se situa no início da modernidade, é de origem ibérica, mas vem de Portugal. Esta,

> não está centrada na figura do missionário, como a espanhola, mas se estrutura a partir de irmandades ou devoções, no meio urbano, e dos beatos e monges, no meio rural. Essas instituições e agentes religiosos, de caráter leigo, são, em grande parte, responsáveis pela implantação e manutenção dos culto aos santos, eixo organizador da vida religiosa até a primeira metade do século XIX no Brasil (2004:13).

Outro movimento na formação do catolicismo no Rio Grande do Sul é a vinda dos imigrantes e das ordens e congregações religiosas da Europa no final do século XIX e início do XX. Estes vão permitir um avanço no processo de formação de um catolicismo moderno, centrado na comunidade (steil, 2004).

A Ação Católica e o Concílio Vaticano II (e suas versões latino-americanas) são evocadas como eventos fundantes de um catolicismo libertador[324]. Steil (2004) afirma que,

> sua expressão ideológica sistematizada é a Teologia da Libertação e sua experiência referencial as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Sua visibilidade social está associada ao papel que a Igreja Católica desempenhou no apoio e articulação dos movimentos sociais de contestação do regime militar, no contexto político dos anos 1970 e 1980. É essa interação com os movimentos sociais que vai então permitir o encompassamento pelo catolicismo no Brasil de um discurso político e social racionalizado (...). É no contexto desse catolicismo que podemos compreender o surgimento da Romaria da Terra e a Romaria dos trabalhadores: sem centro geográfico, sem imagens de santos, sem milagres. Onde a própria instituição é relativizada frente a um "projeto" mais abrangente, que é o da construção da "sociedade liberta", ou o Reino de Deus que, como afirma a teologia, é maior do que a Igreja (p.21).

No mesmo período em que o catolicismo libertador ocupava o primeiro plano no cenário católico, surge o catolicismo carismático, inspirada nos movimentos pentecostais de brancos norte-americanos e promovido pelo movimento da Renovação Carismática Católica (RCC)[325]. Oliveira (2003) sugere que a Renovação Carismática é um esforço bem sucedido de

---

[324] Sobre a Igreja da Libertação ou Catolicismo libertador ver também Libânio (2003), Oliveira (2003), Steil (2003 e 1998).

[325] Oliveira (2003) sugere distinguir Renovação Carismática como uma tendência religiosa e a Renovação Carismática Católica enquanto movimento institucionalizado, com sua constituição organizativa. "O primeiro é

abertura ao mundo moderno e, talvez, pós moderno e atualmente exerce sua hegemonia sobre um grande espaço eclesiástico. Para Oliveira, "ao interpretar as figuras de Jesus Cristo como o Cristo interior e a do Espirito Santo como uma fonte sagrada de energia, a Renovação Carismática (....) estaria operando um processo de subjetivação do Cristianismo, adaptando-se assim à demanda religiosa do mundo contemporâneo" (2003:133). Libânio (2003) sugere que o movimento carismático possibilita emergir o paganismo anterior ao cristianismo, que não tinha sido destruído, mas encoberto com uma camada de evangelização. É um paganismo no sentido positivo, da busca de uma religião que seja emoção, gozo, alegria, paz, prazer.

Já Steil (2003) compara, no contexto místico, a Teologia da Libertação e a Renovação Carismática[326]. Sugere que o Reino de Deus que,

> na Teologia da Libertação aparece como uma categoria que desafia a inventividade da ação humana, enquanto remete à superação das estruturas de pecado, incorporadas nos sistemas sociais injustos, na Renovação Carismática Católica reveste-se de um sentido milenarista do Juízo Final que aponta para a "restauração de uma nova terra e um novo céu". Algo semelhante acontece com o sentido de "profecia". Enquanto, na Teologia da Libertação, essa categoria vem associada à denúncia das injustiças e às perseguições políticas que decorrem dessa prática, na Renovação Carismática Católica, "as profecias" são uma espécie de revelação divina, um meio de acesso direto, à mente, de Deus. Assim, no contexto ritual da Renovação Carismática Católica, ouvir as palavras divinas é o mesmo que preparar-se para um tempo de escuridão que está vindo sobre o mundo, mas também de glória para a Igreja e o povo de Deus (p.152).

O processo de formação e reforma do catolicismo em Santa Catarina foi observado por Serpa (1997). Segundo este, a pluralidade de catolicismos entre as populações é muito antiga e foi verificada entre populações brasileiras e européias já no período colonial. Diante de uma religiosidade mais rígida formulada pela hierarquia eclesial, uma religiosidade mais dinâmica é vivenciada pelas populações urbanas e camponesas. Os conteúdos devocionais da religiosidade popular vivenciados em Santa Catarina têm sua matriz no catolicismo português trazido para o Brasil no período colonial (séculos XVI a XVIII). Estes conteúdos religiosos, sobretudo cristãos foram, no Brasil, mesclados pelos conteúdos e vivências das populações indígenas e de origem africana (e, depois, dos "colonos de origem"[327]) e foram assumindo

---

um movimento difuso de onde originaram-se diversas organizações cuja afinidade reduz-se à importância dos carismas atribuídos ao Espírito Santo" (p.129).

[326] Sobre a crise da Igreja da Libertação e explosão carismática, ver Libânio (2003).

[327] Trata-se de imigrantes ou descendentes de imigrantes de origem européia (especialmente alemães e italianos) que participaram do processo de colonização nos estados do sul do Brasil entre os séculos XVII e XX. Neste

aspectos diferenciados de acordo com a região. Também o catolicismo oficial foi sendo modificado pelas populações que viviam em locais isolados e tinham pouco acesso aos conhecimentos teológicos das instituições. Neste processo, elementos da religião institucional foram reinterpretados, transformados e adaptados pelas populações brasileiras de acordo com as especificidades de cada grupo e contexto. Desta maneira, as práticas do catolicismo, embora semelhantes na base, apresentam especificidades contextuais.

Serpa (idem) refere-se também ao processo de romanização instituído pela Igreja Católica e desencadeado a partir do século XIX em Santa Catarina. O catolicismo popular eivada de práticas autônomas e, muitas vezes, insubordinadas à instituição, como devoções aos santos, promessas, festas religiosas, procissões e práticas curativas (benzedores, curandeiros, adivinhas), não estavam em sintonia com as práticas religiosas propagadas pelo catolicismo europeizado e romanizado, sendo alvo de crítica e ação reformadora por parte da hierarquia religiosa no século XIX[328]. Assim, a Igreja teve o papel importante de reelaborar e substituir práticas populares (festas, devoção aos santos, batismo doméstico, práticas de benzedura) através de mitos, símbolos e rituais, promoveu e naturalizou relações de poder que se estabeleceram no conjunto da sociedade. Este processo foi marcado por inúmeras tensões, onde tiveram papel de destaque as congregações estrangeiras como os padres franciscanos alemães e italianos, além de freiras da Divina Providência[329]. Este projeto incluía também a necessidade de branqueamento da população através da imigração européia (colonos de origem).

As décadas de 1970 e 1980 em Santa Catarina foram marcadas pela interação e apoio da Igreja Católica com os movimentos sociais e políticos: instaurando e fortalecendo um catolicismo *libertador* tendo a Teologia da Libertação como expressão ideológica sistematizada e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) como experiência referencial. É neste contexto que surge a Comissão Pastoral da Terra (CPT), Romaria da Terra, Movimento dos Sem Terra (MST). Na década de 90 observou-se um movimento de descolonização do catolicismo oficial a partir de um diálogo entre evangelização e cultura local (Catolicismo *inculturado*) e também o surgimento do Catolicismo Carismático a partir do movimento de Renovação Carismática Católica. Enquanto o catolicismo libertador enfatizava a ação humana

---

processo há dois sujeitos distintos, segundo Martins, “os colonizadores, empresários que o promovem, e os colonos – sujeitos subalternos que de fato ocupam as terras” (2001:64).

[328] Segundo Serpa (1997), a Igreja apresentava o sacerdote como alguém que dominava o conhecimento e preparado para servir de intermediário entre o fiel e o santo, dispensando a relação direta entre estes.

[329] As ordens religiosas estavam aliadas ao poder político local e com facilidade penetravam em todas as esferas da sociedade e, ao reformular as práticas populares, legitimavam as relações de poder local, regional e estadual.

no processo histórico, o catolicismo carismático coloca sua ênfase na dimensão subjetiva e interior, na relação direta/pessoal com Deus e na intervenção do Espirito Santo sobre a vida particular.

c) Catolicismo popular

Essa fé dos antigos é a mesma fé católica,
a diferença é só no praticar (Ozanir Prates)

Conforme ficou enfatizado no item anterior, o catolicismo é uma categoria central da cultura brasileira a partir da colonização e, por conseguinte, de Santa Catarina, introduzida a partir das diversas ordens religiosas estrangeiras ainda no período colonial, mas reelaborada e adaptada constantemente pelos grupos especialmente em espaços geográficos mais isolados.

De forma semelhante à discussão sobre religiosidade "popular", um dos tipos de catolicismo, denominado "popular", "dos antigos"[330], "tradicional", "rústico" ou colonial, geralmente aparece na literatura a partir de dicotomias (como popular/oficial, espontâneo/erudito), fundamentadas numa perspectiva valorativa. Muitos investigadores enfatizam uma vivência religiosa espontânea, coletiva, autônoma ou relativamente autônoma da Igreja, marcada por práticas diversas, coordenadas por leigos, que evidencia pessoas ou grupos que seriam normalmente desconsiderados (como mulheres e crianças) e que é compartilhada por grupos diversos. Considera-se que não é um sistema coerente ou compartilhado da mesma maneira pelos membros.

Para Brandão (1987), a idéia do "popular", quando referida ao catolicismo, é uma idéia recente e sua oposição com o modo "oficial", isto é legítimo e legitimamente institucionalizado de catolicismo, é uma classificação, uma construção erudita que foi realizada pela própria Igreja. À princípio, este catolicismo "popular" representava, aos olhos de ortodoxia, uma forma desqualificada de prática e imaginário da religião. Apenas após o Concílio Vaticano II, verificou-se uma "paulatina valorização da idéia do 'popular' quando aplicada a um modo próprio de realização religiosa comunitária, que deixa de ser uma expressão arcaica (...) e passa a ser uma modalidade que caracteriza, no fim das contas, a

[330] Para Renk (2004) é um conjunto de crenças e práticas do catolicismo popular, sem respaldo do catolicismo oficial e que provoca constante tensão com a instituição.

cultura, a fé e a identidade do 'povo brasileiro'" (p.55-6). A paulatina valorização da idéia do "popular" só foi verificada em dioceses católicas liberais e francamente vanguardistas.

Também Maldonado (1986, 1989 e 1990) dedicou-se (desde a década de 70) a buscar e explicar as origens da discussão e a valorização do modo "popular" no catolicismo. Fundamentado na Conferência de Medellín (1968), que foi consolidada pela Conferência de Puebla (1980), ressalta que a "catolicismo popular" é resultado de uma síntese peculiar entre a fé cristã, suscitada por uma evangelização e a cultura própria dos povos evangelizados ou, também, entre o cristianismo e as religiões indígenas (nativas) com características naturais, cósmicas, praticadas pelas diversas etnias do continente latino americano. Quando por ventura não ocorre a síntese entre o caráter religioso (naturalista, pré-cristão, agrário) e o caráter cristão e predomina o primeiro, denomina de "religiosidade popular"[331].

A literatura sobre "catolicismo popular" no Brasil é fundamentalmente marcada por uma discussão opositiva (popular/oficial): 1) não é um sistema coerente ou compartilhado da mesma maneira pelos membros de diferentes classes (Zaluar, 1983); 2) é uma "religião prática" que se encontra ligada a uma matriz erudita, cujos símbolos e crenças reinterpreta em sua linguagem específica[332]; 3) uma encarnação diversa daquela oficial, dentro de um universo simbólico e de uma linguagem e gramáticas diferentes, exatamente aqueles populares; 4) não se opõe ao catolicismo oficial, mas a ele se justapõe, sendo mais ou menos tolerada pela hierarquia eclesiástica conforme a conjuntura das relações entre a Igreja e o Estado (Oliveira, 2003)[333]; 5) deve ser percebida numa relação dialética com o catolicismo oficial (Ribeiro, 1984) ou uma oposição ao mesmo tempo tensa e complementar (Maués, 2002)[334]; 7) um conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas e partilhadas por um

---

[331] Gonzalez M. (2001, 2005 e 2006) observou o processo de transformação da religiosidade de índios mexicanos e afroperuanos a partir da entrada dos colonizadores espanhóis entre os séculos XVI e XX. Constatou que índios, escravos e negros emancipados souberam encontrar espaços de construções sincréticas na ideologia do sistema colonial nas quais puderam conservar raízes africanas. Desta maneira construíram uma nova síntese religiosa: o catolicismo popular e sincrético (afro peruano e indígena) que serviu de elemento integrador da diversidade étnica de origem e de dispersão social a que a sociedade branca e racista submetia ambos os grupos. Sincretismo não é simplesmente persistência do antigo contra as pretensões dos conquistadores sem reedição da velha identidade e reinterpretação da nova proposta.

[332] "Nessa linguagem, prepondera o uso de analogias metofóricas e metonímicas como meio de transmitir suas mensagens, principalmente na ação ritual de seus agentes (...). As variações encontradas na atividade religiosa dos agentes nas diversas comunidade foram explicadas com relação a diferenças estruturais. Enquanto que nas localidades mais tradicionais, as irmandades religiosas tinham grande importância para a vida social local e as festas de santo por elas organizadas constituíam um meio simbólico importante para a transmissão de seu código moral, nas localidades em que as relações sociais de produção capitalistas já podiam ser notadas mais claramente as irmandades religiosas e as festas não tinham a mesma importância" (Zaluar, 1983:117).

[333] "Sua convivência é facilitada na medida em que ambos são uma forma de religião de *compensação*, mas dificultada na medida em que o *ritualismo* presente também no culto aos santos muitas vezes substitui o *ritualismo* sacramental, retirando do clero a função de mediador da salvação" (Oliveira, 2003:127).

[334] Maués (2002) observa a relação entre catolicismo oficial (hierárquico) e popular (dos leigos em geral) a partir dos tipos ideiais weberianos do sacerdote e do leigo e do conceito de campo religiosos de Bourdieu, como um

número significativo de católicos que mantém uma independência relativa da hierarquia eclesiástica e dos quadros intelectuais a elas ligados (Steil, 1997)[335], 7) que se apresenta, em diferentes situações, com diferentes matizes, que correspondem às especificidades culturais onde se manifesta (Maués, 2002); 8) ou, uma forma de catolicismo que é diferente em vários aspectos daquele preconizado pelas autoridade eclesiásticas, mas adotado pela maioria da população católica (Maués, 2002); 9) um lugar onde ocupam importante lugar as entidades espirituais que sustentam as regras morais imprescindíveis à vida social dos agentes (Zaluar, 1983); 10) um espaço de tensão e complementariedade; 11) é um catolicismo laico no contexto popular tradicional (Steil, 2004)[336]; 12) ou um catolicismo que atravessa e permeia capilarmente a cultura e a vida social como um todo como um "catolicismo difuso" ou "religião invisível" (Steil, 2004)[337].

Brandão (1980) ressalta a dialética deste catolicismo que primeiramente aprendeu com a Igreja e depois reage sobre o que aprendeu, recriando novas combinações. As pessoas ligadas a este catolicismo provocam uma transformação de um sistema religioso erudito, doutrinário e sacerdotal em um outro, comunitário e devocional. É o resultado de um exercício coletivo de popularização, "não é o efeito de uma má aprendizagem, uma espécie de caipiração ingênua e depravada" (p.204). Livre da Igreja, o catolicismo "popular" incorpora crenças, mitos, sagas épicas e narrativas diversas no lugar de uma história pronta e canonicamente cristalizada.

Considero que esta literatura possibilita refletir sobre uma religiosidade vivenciada de forma paralela (numa relação tensa e complementar) à instituição católica, apontar uma

---

campo de tensão e conflito. Considera que, "não se trata de um conflito radical e insolúvel, uma vez que considero a oposição como parte de uma tensão constitutiva do próprio catolicismo, que não poderia existir sem ela. Trata-se, assim, de uma oposição ao mesmo tempo tensa e complementar. Por outro lado, este catolicismo popular se apresenta, em diferentes situações, com diferentes matizes, que correspondem às especificidades culturais onde se manifesta" (p.55).

[335] "De um ponto de vista subjetivo, podemos entendê-lo como uma maneira religiosa peculiar de um grupo ou indivíduo viver a sua fé. Num sentido objetivo, trata-se de um sistema religioso centrado no culto aos santos, compreendido dentro de uma lógica contratual de relações interpessoais, e mantido por um corpo difuso de agentes religiosos leigos" (Steil, 1997:01).

[336] Steil (2004) define o catolicismo popular tradicional a partir de suas características: origem laica, sentido devocional e caráter penitencial. É laico "porque não depende de um corpo especializado de agentes religiosos para se reproduzir. Enquanto sistema religioso se apresenta menos como uma instituição com fronteiras demarcadas e mais como experiência que permeia a vida e a cultura. Ser católico, neste contexto popular tradicional, não se apresentava como uma opção ou uma escolha individual, mas como uma condição a que todos estavam de certa forma submetidos. O catolicismo se apresentava assim como uma cultura englobante, de modo que as outras formas religiosas que existiam na época, como as religiões afro-brasileiras, eram vistas como práticas desviantes da religião única e oficial" (p.14-5).

[337] Trata-se "de um catolicismo difuso que se sedimentou na cultura ocidental através do calendário, das festas, dos valores e das sensibilidades cristãs construídas historicamente, mas vividas como se fossem naturais. Isambert (1982, p.7) entende essa forma de catolicismo como uma espécie de 'religião invisível', onde valores religiosos e culturais se misturam num todo indissociável. Uma dimensão da vida religiosa relativamente independente da hierarquia eclesiástica e dos quadros intelectuais que estão ligados a ela" (Steil: 2004:25).

cultura católica disseminada e "profunda" (catolicismo difuso) onde os valores (e práticas) religiosos e culturais se misturam e são apropriados para reinterpretar elementos culturais[338], além de destacar a possibilidade de participação ativa, diferenciada e diversificada das pessoas e grupos nas práticas religiosas.

[338] Para Saéz (1996) o aparecimento de explicações religiosas (laicas ou populares) para reinterpretar os elementos culturais e os modos de culto é comum em toda a América Latina.

ANEXO 17

RELAÇÃO DE ENTREVISTAS e CONVERSAS INFORMAIS
Informações sobre as entrevistas

01. Todas as entrevistas foram gravadas em fita K7 com autorização do entrevistado. Grande parte das entrevistas foram pré agendadas e o local foi escolhido pelo entrevistado. Algumas ocorreram apenas na presença da entrevistadora (Tânia Welter), mas grande parte contou com a presença de parentes e de amigos.
02. Entrevista do tipo semi-estruturada foi composta de duas partes: a) identificação do entrevistado: nome completo, idade, estado civil, local de nascimento, número de filhos e netos, trajetória de vida, atividade profissional, religião e residência atual; b) João Maria.
03. Os entrevistados estão identificados com as iniciais do nome.
04. Em alguns casos, a primeira etapa da entrevista ficou incompleta. O asterisco indica um dado aproximado e a falta do dado, indica o não acesso a ele.
05. Todas as entrevistas foram realizadas por mim, com exceção da primeira.

	Identificação	**Idade (anos)**	**Local**	**Data**	**Atividade profissional atual**	**Religião**	**Condições entrevista**
01	A.C.P.	59 anos*	Localidade de Taquaruçu de Cima Município de Fraiburgo	21.02.04	Aposentada agricultor	Católica	Entrevista realizada por Glauber Sezerino e Iraldo Matias na presença de filhos, netos e noras.
02	P. R. D.	60 anos*	Lages	11.03.05	Jornalista		Entrevista realizada em local público com muito barulho.
03	S. S.	60 anos*	Lages	11.03.05	Historiador		Entrevista realizada em gabinete e agendada antecipadamente.
04	A. C. M.	75 anos	Campo Belo do Sul	15.03.05	Aposentado Agricultor Vigia Noturno	Católico	Entrevista realizada em sua casa na presença de filhos adultos, netos e sua mulher que interferiu na entrevista. Esta foi entrevistada em separado posteriormente
05	M. A. M.	65 anos	Campo Belo do Sul	15.03.05	Aposentados		Entrevista coletiva realizada em sua casa e

	L. B. de J.	85 anos					na presença do neto que reside com o casal.
06	N.A.S.P	47 anos	Campo Belo do Sul	16.03.05	Dona de casa	Católico	Entrevista realizada na capelinha e poço de João Maria, ao lado da casa da entrevistada, na presença de três vizinhos. Conheci a entrevistada no dia anterior e durante a entrevista faz constantemente menção a esta conversa.
07	J.F. P. C.	86 anos	Campo Belo do Sul	16.03.05	Aposentado agricultor	Católico	Entrevista realizada na presença de filhas adultas, neta adolescente e de um amigo
08	A. S.	70 anos	Campo Belo do Sul	16.03.05	Aposentado Dono Serraria	Católica	Entrevista realizada em sua casa na presença da mulher, nora e três netos (7, 6 e 4 anos)
09	S.I.M.	90 anos	L. Travessão Campo Belo do Sul	16.03.05	Aposentado	Católica	Entrevista realizada no intervalo da reunião do Projeto Microbacias (Epagri) na presença de muitos moradores da região, que complementavam ou concordavam com suas afirmações.
10	J.M.A.	91 anos	Campo Belo do Sul	18.03.05	Aposentado agricultor	Católica	Entrevista realizada em sua casa, na presença da esposa (interferiu), nora, dois bisnetos (3 e 4 anos)
11	S.L.O.M.	68 anos	Campo Belo do Sul	18.03.05	Aposentada agricultora	Católico	Entrevista realizada em sua casa, com pequenas interrupções para resolver problemas domésticos e interrupção completa quando da chegada do marido.
12	M.D.R.	88 anos	Campo Belo do Sul	18.03.05	Aposentada	Católico	Entrevista realizada em sua casa na presença de uma nora.

13	M.M.R.C.	50 anos	Campo Belo do Sul	18.03.05	Dona de casa	Católicos	Entrevista realizada na casa de sua sogra, na presença desta, de filhas adultas e netos (criança)
14	J.P. O.	80 anos	L.Pinheiro Marcado Campo Belo do Sul	19.03.05	Aposentado agricultor	Católico	Entrevista realizada sem aviso prévio em sua casa na presença da esposa (falava todo o tempo), sobrinha e filha da sobrinha
15	A.O.M. G.A.M.M. G.F.M.	37 anos 36 anos 10 anos	L Pinheiro Marcado Campo Belo do Sul	20.03.05	Pedreiro/Carpinteiro Agricultora Estudante	Católicos	Entrevista coletiva realizada em sua casa na presença de um cunhado e um sobrinho (9 anos)
16	C.P.S.	84 anos	Campo Belo do Sul	21.03.05	Aposentada Benzedeira	Católica	Entrevista realizada sem aviso prévio, em sua casa, na presença da nora e de uma amiga.
17	L.O. T.O. J.O.	65anos * 63anos * 40anos *	L.Alto Travessão Campo Belo do Sul	21.03.05	Agricultor	Católica	Entrevista coletiva realizada depois do jantar, em casa, clima tenso, relação familiar conflituosa.
18	J.P.O.	73 anos	L.Pinheiro Marcado Campo Belo do Sul	24.03.05	Aposentado agricultor	Católica	Entrevista realizada pela manhã na casa de uma filha (50 anos), em clima descontraído, na presença desta filha, seu genro e neta (17 anos).
19	M.O. C.O.	52 anos 50 anos	L.Pinheiro Marcado Campo Belo do Sul	24.03.05	Agricultor/autônomo Agricultora/artesã	Católicos	Entrevista coletiva realizada em sua casa, na presença da filha (17 anos), a noite, após o jantar.
20	V.A.R.	73 anos	Campo Belo do Sul	08.04.05	Aposentada	Católica	Entrevista realizada em sua casa na presença de duas netas (4 e 5 anos) que cuida.

21	J.M.A.O.	81 anos	Campo Belo do Sul	09.04.05	Aposentado	Católica	Entrevista realizada em sua casa.
22	J.F.O. I.C.S.O. Z.T.X.	46 anos 43 anos 34 anos	L. Dela Costa Campo Belo do Sul	12.04.05	Agricultores Agricultora Agente Saúde	Católicos	Entrevista coletiva realizada na casa de J.F.O. antes do almoço na presença de sua mulher, filha (17 anos), agente de saúde da comunidade, seu marido e filhos (7 e 5 anos)
23	M.C.	86 anos	L. Dela Costa Campo Belo do Sul	12.04.05	Aposentada	Católica	Entrevista não agendada realizada na varanda de sua casa depois do almoço na presença da agente de saúde da comunidade, seu marido e filhos (7 e 5 anos)
24	A.M.M.O.	84 anos	L. Dela Costa Campo Belo do Sul	12.04.05	Aposentada	Católica	Entrevista não agendada, realizada em sua casa, rodeada de filhos, netos, agente de saúde da comunidade, seu marido e filhos (7 e 5 anos). Todos foram muito simpáticos e hospitaleiros, ofereceram chimarrão, café com mistura, pinhão.
24	S.L.R.	65 anos	L. Dela Costa Campo Belo do Sul	12.04.05	Aposentada Cuida do bar da escola	Católica	Entrevista não agendada, realizada de manhã no bar da escola.
25	S. P.	74 anos	L. Mota Campo Belo do Sul	13.04.05	Agricultor	Católica	Entrevista não agendada realizada em sua casa durante a manhã, na presença de sua esposa que participou em alguns momentos da entrevista. A principio fui recebida com certa estranheza, mas com respeito e cuidado. Realizei uma segunda entrevista no dia 03 de maio de 2005 (dia de Santa Cruz) num clima mais descontraído.

26	M.F.R.M.	40 anos	L. Monte Alegre Campo Belo do Sul	14.04.05	Professora	Católica	Entrevista não agendada realizada em sua casa durante a manhã, na presença de seu filho (1 ano e 8 meses).
27	T.	50 anos*	L. Monte Alegre Campo Belo do Sul	14.04.05	Merendeira Funcionária publica	Católica	Entrevista não agendada tumultuada realizada na cozinha de uma escola Itinerante na presença do coordenador escola e de outra cozinheira.
28	I.	38 anos*	L. Monte Alegre Campo Belo do Sul	14.04.05	Merendeira Funcionária publica	Evangélica “Obra da Palavra”	Entrevista não agendada tumultuada realizada na cozinha de uma escola Itinerante na presença do coordenador escola e de outra cozinheira.
29	E.S.O.	76 anos	Campo Belo do Sul	15.04.05	Aposentada	Católica	Entrevista realizada em sua casa na área urbana
30	M.H.B. S.A.P.B.	50 anos 57 anos	L.Morro Agudo Campo Belo do Sul	18.04.05	Artesã lã Comerciante	Católicos	Entrevista coletiva não agendada realizada durante o expediente e local de trabalho (lã), ao lado da casa, na presença de vizinhos, filhos, sobrinhos, amigos.
31	M.J.B.S. M.Z.B.S.	73 anos 75 anos	L.Morro Agudo Campo Belo do Sul	18.04.05	Aposentadas	Católicas	Entrevista coletiva não agendada realizada na casa destas e na presença de uma vizinha.
32	S.P. J.P.	55 anos* 60 anos*	L.Morro Agudo Campo Belo do Sul	18.04.05	Agricultores	Católicos	Entrevista não agendada realizada de forma coletiva, durante a preparação do almoço e na presença de uma vizinha.
33	I.V.M.	45 anos	L.Morro Agudo	18.04.05	Artesã lã	Evangélica	Entrevista realizada em sua casa, a noite,

			Campo Belo do Sul			Igreja do Ev. Quadrangular	após termos andado por diversos lugares e visitado diversas pessoas.
34	J.P.M.	74 anos	L.Morro Agudo Campo Belo do Sul	19.04.05	Aposentado agricultor	Católico	Entrevista realizada pela manhã, em sua casa, na presença de uma vizinha.
35	G.B.	78 anos	Campo Belo do Sul	19.04.05	Aposentada	Católica	Entrevista realizada em sua casa após estar hospedada em sua casa por uma semana e termos estabelecido uma relação muito próxima. A entrevista foi realizada a noite, após o jantar, na cozinha, enquanto seu marido ficou na sala assistindo TV. Este afirma que João Maria foi um charlatão e considera ingênuo quem é devoto.
36	S.N.H.	50 anos	Campo Belo do Sul	20.04.05	Ex-padre católico Vereador (PT)	Católico	Entrevista realizada em seu escritório, junto a sua casa, pela manhã, na presença de um dos filhos (5 anos). Ocorreram diversas interrupções.
37	A.A.A.E.	47 anos	São José do Cerrito	01.05.05	Professora Agricultora	Católica	Entrevista não agendada, realizada dentro de um carro durante a realização de uma festa da comunidade.
38	C.O.	70 anos	São José do Cerrito	01.05.05	Professor ap. Agricultor	Católico	Entrevista realizada em sua casa, a noite, após ter sido hospedada em sua casa e da realização da Festa da Santa Cruz. A entrevista ocorreu na presença de sua esposa, duas netas (3 e 4 anos). Entrevista tumultuada.
39	A.R.R.	54 anos	São José do Cerrito	01.05.05	Sindicalista	Católica	Entrevista realizada no local e durante o expediente de trabalho numa manhã

							ensolarada. Apesar disto, foi bastante tranqüila.
40	S.P.	70 anos	Campo Belo do Sul	03.05.05	Agricultor	Católica	Segunda entrevista realizada em sua casa, na presença de sua mulher e interrompida pela chegada (de surpresa) de parentes distantes.
41	A.I.S.V.	18 anos	Campo Belo do Sul	03.05.05	Estudante estagiária	Católica	Entrevista rápida realizada durante o expediente e no local do trabalho.
42	E.P.	52 anos	Curitibanos	11.05.05	Radialista	Eclético/ Religião Santa	Entrevista realizada no local e durante o expediente de trabalho, por isto a entrevista foi interrompida diversas vezes.
43	Z.M.S.	57 anos	Curitibanos (Bairro Águas Santas)	12.05.05	Aposentada	Católica	Entrevista não agendada realizada na garagem de sua casa, durante a manhã, na presença de duas netas (9 e 5 anos*)
44	J.A.L.	94 anos	L. Passo do Marco Curitibanos	12.05.05	Agricultor Aposentado Artesão madeira	Católico	Entrevista não agendada realizada a noite na presença de um líder sindical
45	M.L.L.S.	64 anos	Bairro Nossa Senhora Aparecida Campos Novos	13.05.05	Aposentada funcionaria publica	Católica	Entrevista realizada em sua casa na presença de um primo (16 anos), suas netas (10 e 4 anos) e sua filha (31 anos).
46	V.S.Nt	60 anos	Cc Invernada dos Negros (Corredeira) Campos Novos	15.05.05	Aposentado empresa	Católico	Entrevista coletiva realizada a noite, após a festa da comunidade, na presença de sua mulher, cunhada, amigo.
47	M.N.G.L.	61 anos	Cc Invernada dos Negros (Corredeira) Campos Novos	15.05.05	Aposentada funcionária publica	Evangélica Igreja Ev. Quadrangula	Entrevista Coletiva realizada a noite, após a festa da comunidade, na presença de sua irmã, cunhado, amigo

						r	
48	A.F.S.	58 anos	Cc Invernada dos Negros (Corredeira) Campos Novos	16.05.05	Aposentada Agricultor	Evangélica Igreja Redenção	Entrevista realizada em sua casa, dia chuvoso, na presença de uma filha especial, um neto (que é criado por ela), uma neta que estava doente (3 anos), um irmão (adulto, evangélico) e sua nora.
49	C.S.P.	64 anos	Cc Invernada dos Negros (Manoel Candido) Campos Novos	17.05.05	Aposentada agricultora	Católica	Entrevista não agendada, realizada a tarde em sua casa, na presença de diversos netos e uma filha que estava em casa por uma licença de saúde. Foi uma entrevista tumultuada pelas crianças, latinos de cachorros e som da televisão.
50	L.B.S. J.M.S.	80 anos 98 anos	Bairro Bom Jesus Campos Novos	18.05.05	Aposentada	Católicos	Entrevista coletiva realizada pela manhã, em sua casa, na presença de uma vizinha, diversos filhos adultos e alguns netos (crianças). A entrevista foi tumultuada especialmente por causa dos desentendimentos do casal e da monopolização da conversa pela mulher. Decidi voltar para entrevistar o senhor e o fiz algum tempo depois.
51	B.S.P.	73 anos	Cc Invernada dos Negros L. Manoel Candido Campos Novos	19.05.05	Aposentada Agricultor	Católica	Entrevista não agendada foi realizada pela manhã na casa de uma neta (em Campos Novos) e na presença de uma nora e diversos bisnetos. No dia anterior tinha ocorrido um enorme vendaval que destelhou e destruiu quase todo o bairro onde esta (e eu) estava hospedada. Além disto, o vendaval impediu que ela chegasse

							em Florianópolis para a consulta que estava agendada há quase um ano.
52	I.L.C.	67 anos	Bairro Nossa Senhora Aparecida (Campos Novos)	20.05.05	Aposentada	Católica	Entrevista realizada em sua casa, pela manhã e com muita tranqüilidade.
53	A.T.	68 anos	Bairro Nossa Senhora Aparecida (Campos Novos)	20.05.05	Aposentada agricultor	Católica	Entrevista realizada em sua casa, pela manhã, sem agendamento prévio, na presença de uma amiga, seu filho adulto, uma vizinha e seu filho (um ano).
54	J.M.S.	98 anos	Bairro Bom Jesus Campos Novos	30.05.05	Aposentado	Católico	Entrevista realizada no espaço externo da casa objetivando distanciamento das atividades domésticas e de sua esposa. Esta, no entanto, colocou uma cadeira a meu lado, sentou e interferiu durante toda a entrevista. Os barulhos externos atrapalharam muito.
55	F.C.F.A.	67 anos	Bairro N.S.Aparecida Campos Novos	31.05.05	Aposentada	Católica	Entrevista coletiva não agendada, realizada na casa da vizinha, na presença de sua neta e de duas vizinhas.
56	I.C.L	64 anos	Bairro N.S.Aparecida Campos Novos	31.05.05	Aposentada	Católica	Entrevista coletiva não agendada, realizada em sua casa, na presença da neta e de duas vizinhas
57	I.N.	57 anos	Assentamento 30 de outubro Campos Novos	01.06.05	Aposentada agricultora	Católica	Entrevista não agendada realizada em sua casa, durante a manhã.
58	D.S.S. C.S.	75 anos 70 anos	Assentamento 30 de outubro	02.06.05	Aposentado agricultor	Católicos	Entrevista coletiva não agendada, realizada em sua casa, durante a tarde.

			Campos Novos				
59	B.P.B. A.C. B.	70 anos 68 anos	Assentamento 30 de outubro Campos Novos	02.06.05	Aposentado agricultor	Católicos	Entrevista coletiva realizada em sua casa durante a manhã.
60	L.G.	63 anos	Assentamento 30 de outubro Campos Novos	02.06.05	Aposentada agricultora	Católica	Entrevista realizada em sua casa durante a manhã.
61	O.P.	55 anos	Assentamento Contestado Fraiburgo	07.06.05	Agricultora	Católica	Entrevista realizada na casa de uma amiga, na presença desta.
62	J.S. T.S. A.C.P.	76 anos 40 anos 60 anos	L. Taquaruçu de Cima Fraiburgo	07.06.05	Aposentada Agricultora Aposentada	Católicos	Entrevista coletiva realizada na casa de T., na presença de diversos filhos, netos, bisnetos e uma criança passando muito mal. Uma situação difícil para realização de uma entrevista.
63	G.P.O.	78 anos	Frei Rogério	07.06.05	Aposentado agricultor	Católico	Entrevista realizada na cozinha de sua casa, depois do jantar, na presença da esposa, de dois filhos, duas netas e uma sobrinha. Todos ouviram-no com prazer e respeito, sem interromper ou complementar qualquer informação.
64	J.M.P. T.N.O.P.	69 anos 59 anos	L. Linha Morais Monte Carlo	08.06.05	Aposentado agricultor	Católico	Entrevista coletiva realizada em sua casa, após o almoço, na presença de vários filhos e netos. O senhor ficou muito receoso em falar.
65	G.P.M.	45 anos	Assentamento Contestado Fraiburgo	09.06.05	Agricultora	Católica	Entrevista realizada em sua casa na manhã, na presença de dois sobrinhos (6 e 4 anos).
66	A.P.P.	84 anos	L. Linha Morais Monte Carlo	25.06.05	Aposentado agricultor	Católico	Entrevista realizada durante a Festa de São João na comunidade de Taquaruçu de Cima

							na presença de muitas pessoas e com muito barulho.
67	A.P.	73 anos	Comunidade Cafuza José Boiteux	27.06.05	Aposentado Agricultor	Católico	Entrevista realizada em sua casa, a noite, na presença da mulher, filhos, nora e netos. Realizei uma conversa mais informal com este em 13 de março de 2004.
68	T.M.	57 anos	Com. Cafuza José Boiteux	28.06.05	Aposentado Agricultor	católica	Conversei rapidamente com esta na cozinha de sua casa, na presença de seu primo e dos filhos.
69	J.A.	52 anos	Com. Cafuza José Boiteux	28.06.05	Aposentado Invalidez Agricultora	Evangélica Verdade Presente	Entrevista realizada em sua casa na presença de duas irmãs, deficientes auditivas. Realizei conversa informal em 12 de março de 2004.
70	M.O.	59 anos	B.N.S.Aparecida Campos Novos	29.06.05	Aposentada	Católica	A entrevista ocorreu na cozinha a casa, na presença de uma filha adotiva (11 anos).

Informações sobre as conversas

01. Grande parte das conversas não foram agendadas, ocorreram em tom de informalidade, em ambientes improvisados e não foram gravadas. Todas ocorreram por iniciativa da pesquisa.
02. Diferente das entrevistas que tinham um caráter mais formal, a conversa centrou-se em questões específicas e, em sua maioria, a entrevistadora não teve acesso a informações pessoais. Assim, também aqui o asterisco indica um dado aproximado e a falta, o não acesso a ele.
03. Os entrevistados foram identificados pelas iniciais do nome.

Conversa Informal							
Nº	**Identificação**	**Idade**	**Local**	**Data**	**Atividade Profissional**	**Religião**	**Condições da conversa**
01	J.M.	65 anos*	José Boiteux	13.03.04	Agricultor	Católico	Conversa sobre o ritual da Recomendação de Almas.
02	T.C.R.	62 anos	Lages	24.03.04	Aposentada	Católica RC	Conversa realizada no Hospital Universitário de Florianópolis, onde a informante estava internada. A conversa foi presenciada por sua filha que a acompanhava.
03	C. O.	76 anos 78 anos	São José do Cerrito	03.04.04	Aposentados	Católicos	Capelões do ritual da Recomendação de Almas
04	N.	55 anos*	São José do Cerrito	03.04.04	Agricultora Líder Religiosa (Benzedeira, *Remedeira* e Vidente)	Católica	Conversa ocorreu durante um evento, organizado pela informante, envolveu os capelões e o grupo de famílias católicas e objetivava apresentar a um grupo de investigadores da UFSC e UDESC o ritual da recomendação de almas, musicas, orações e comidas típicas do lugar.
05	T.	30 anos*	São José do Cerrito	03.04.04	Freira Católica Con Catequistas Franciscanas	Católica	Conversa na casa das freiras sobre João Maria e religiosidade popular.

07	C. E.	52 anos* 22 anos*	São José do Cerrito	03.04.04	Musico/ Prof Musico		Conversa coletiva ocorrida na casa de C. na presença de filhos, mulher e investigadores na UDESC.
08	Mãe de I.D.	62 anos*	Balneário Camboriú	10.04.04		Católica	Conversa em minha casa.
09	E.H.A.J.	40 anos*	Lages	Março 2005	Advogado	Católico	Conversa em seu escritório.
10	A.	50 anos*	Cachoeirinha Lages	12.03.05	Agricultora	Católica	Conversa em sua casa na presença de netas.
11	E.	60 anos*	Campo Belo do Sul	21.03.05	Comerciaria	Católica	Conversa em sua casa na presença de sua mãe e uma amiga.
12	A.	40 anos*	Abdon Batista	21.03.05	Professor Ed Fisica	Católico	Conversa telefônica.
13	J. J.	50 anos* 55 anos*	Pinheiro Marcado Campo Belo do Sul	22.03.05	Agricultora Agricultor	Católica Católico	Conversa realizada em sua casa, na presença de quatro filhos.
14	E. J.	25 anos 22 anos	Capão Alto	10.04.05	Empregados Serraria	Católicos	Conversa realizada na casa do casal e na presença dos pais adotivas de J.
15	L.	60 anos*	Capão Alto	10.04.05		Católica	Conversa em sua casa.
16	J.	68 anos*	Dela Costa Campo Belo do Sul	11.04.05	Agricultor	Católico	Conversa realizada em sua casa na presença da esposa, filhos e técnicos da Epagri.
17	J.E.B.	65 anos	Monte Alegre Campo Belo do Sul	14.04.05	Comerciante Agricultor	Evangélico Assembléia de Deus	Conversa no espaço externo de seu comércio na presença de sua esposa.
18	E.P.	80 anos*	Curitibanos	04.05.05 Abril/07	Agrimensor Aposentado Escritor	Espírita	Conversas realizadas em sua casa.

19	J.R.	60 anos*	Campos Novos	04.05.05	*Remedeiro* Ex-Vereador		Conversa realizada em seu consultório sem agendamento.
20	R.G.O.	61 anos	Lebon Regis	05.05.05	Agricultor em Processo de Aposentadoria		Conversa realizada na sala de espera do Sindicato de Trabalhadores Rurais em Lebon Regis enquanto este esperava para ser atendido pelo advogado. Esta conversa ocorreu na presença de outros agricultores que aguardavam a assessoria jurídica ou outro atendimento.
21	A.G.M.	59 anos	Curitibanos	12.05.05	Historiador Secretario Municipal Ind, Comércio e Turismo		Conversa realizada sem agendamento, durante o expediente e no local de trabalho.
22	J.G.S.	65 anos	Ibiqui, Campos Novos	14.05.05	Agricultora	Católica	Conversa realizada em sua casa na presença de uma filha.
23	L.C. M.	40 anos* 35 anos*	Assentamento 30 de outubro, Campos Novos	01.06.05	Sindicalista Agricultora		Conversa iniciada no Sindicato de Trabalhadores Rurais durante o expediente externo e continuada durante a viagem (de carona) para o Assentamento 30 de Outubro, onde realizaria pesquisa de campo.
24	C.	20 anos	Assentamento 30 de outubro, Campos Novos	02.06.05	Agricultora		Conversa rápida realizada no trajeto entre sua casa e a fonte de água de João Maria.
25	B. A.B.	74 anos 65 anos	Assentamento 30 de outubro, Campos Novos	03.06.05	Agricultores		Conversa realizada na casa do casal, onde fui bem acolhida e convidada para o almoço.
26	C.	40 anos*	Fraiburgo	06.06.05	Funcionaria Publica		Conversa realizada durante o expediente e no local de trabalho

					Departamento Cultura		
27	C.	45 anos*	Assentamento 30 de outubro Campos Novos	09.06.05	Agricultor Estudante Escola Agrícola 25 de Maio		Conversa realizada durante o horário de aula prática (horta) na presença de outros estudantes.
28	G.	30 anos*	Assentamento União da Vitória Fraiburgo	10.06.05	Pedagogo e Diretor da Escola Agrícola 25 de Maio		Conversa realizada durante o expediente e no local de trabalho
29	L.	19 anos	Assentamento União da Vitória Fraiburgo	10.06.05	Agricultor e Estudante da Escola Agrícola 25 de Maio		Conversa realizada durante o horário de aula prática (horta) na presença de outros estudantes.
30	R.	60 anos	Assentamento União da Vitória Fraiburgo	10.06.05	Agricultor		Conversa realizada durante a festa de encerramento do estágio de estudantes da UFSC, na presença de estudantes e professores da escola e da UFSC, lideranças do MST e comunidade.
31	S.F.	55 anos*	Curitibanos	26.06.05	Sindicalista Radialista	Católico	Conversas diversas realizadas durante pesquisa de campo em Curitibanos, especialmente na viagem à Taquaruçu de Cima para participar da festa de São João e no encontro de celebração dos 11 anos de morte/ressureição de Irmã Jandira Bettoni, realizado em Curitibanos.
32	N.F.	50 anos*	Curitibanos	26.06.05	Sindicalista Professora História	Católica	Conversas diversas realizadas durante pesquisa de campo em Curitibanos.